﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾

[اور (اگر بحث آن پڑے) تو اُن کے ساتھ اچھے طریقہ سے (کہ جس میں شدت وخشونت نہ ہو) بحث کیجیے]

حضراتِ صحابہ ومجتہدین کو عقل وفلسفہ کے اصولوں کی ضرورت نہ تھی؛ مگر باوجود اِس کے اُن کے تمام دلائل قوانینِ عقلیہ پر منطبق ہیں؛ لیکن اب بغیر ''علومِ عقلیہ کے فہم اِس لیے مشکل ہوگیا کہ جو اِشکالات شریعت پر کیے جاتے ہیں خود اُن میں علوم عقلیہ وفلسفیہ کی بہت آمیزش ہے۔'' دورِ حاضر میں ''عقلیت پرستی'' ''انسان پرستی'' ''فرد کی آزادی'' وغیرہ مغربی سوغاتیں معاشرہ پر مسلط کردی گئی ہیں۔ اِس تناظر میں زیرِ دست مجموعہ میں معاصر علوم، تہذیب اور سائنس کی راہ سے اسلام کے ساتھ کی جانے والی مزاحمتوں کا جواب دیا گیا ہے۔

الانتباهات المفيدة
عن
الاشتباهات الجديدة

تصنیف

مجددِ علمِ کلام حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ

(۱۲۸۰-۱۳۶۲ھ=۱۸۶۳-۱۹۴۳م)

مجمع الفکر القاسمی الدولی اکل کوا

تفصیلات

نام کتاب : **الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة**
تصنیف : مجددِ علم کلام حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ
تصحیح وتحقیق : مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری
صفحات : ۱۴۶
اشاعتِ اول : جمادی الاخری ۱۴۴۲ھ / جنوری ۲۰۲۱ء
تعداد : ۱۰۰۰
قیمت : ۱۴۰ روپے
ناشر : مجمع الفکر القاسمی دیوبند، مجمع الفکر القاسمی الدولی اکل کوا

ملنے کے پتے

مہاراشٹر : مجمع الفکر القاسمی الدولی اکل کوا
دیوبند : مجمع الفکر القاسمی، مکتبہ تھانوی، نعیمیہ، مدنیہ، زمزم، فیصل، دینی کتاب گھر
سہارنپور : مجمع الفقہ الحنفی، امداد الغرباء، مکتبہ دار السعادۃ
شاملی : حکیم الامت اکیڈمی تھانہ بھون

فہرست مضامین

﴿ دیباچہ ﴾

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی رسولہ الکریم.

عصرِ حاضر میں مظاہرِ فطرت کے استقرائی ظنیات سے حاصل کردہ خیالات کو "فطری اصول" کا نام دے کر "انسان پرستی"، "فرد کی آزادی" وغیرہ کی مغربی سوغاتیں معاشرہ پر مسلط کردی گئیں۔ پھر انہیں اِس قدر وسعت دی گئی کہ:

☆ ہر حقیقت کو اِن پر، پرکھا جانے لگا۔ ☆ قدیم سے چلے آرہے علمِ کلام کے اصولوں کو ناقص بتایا جانے لگا۔ ☆ علمِ کلام جدید کی تدوین کا مطالبہ ہونے لگا۔ اور ☆ ستم یہ کہ مطالبہ کا محرک کوئی شرعی وعقلی غرض نہیں؛ بلکہ شریعت کے اصول وعقائد کی اصلاح قرار دی گئی۔

کتاب "الانتباہات المفیدۃ" میں اِن اِقدامات پر روک لگاتے ہوئے تین چیزوں کی جانب رہنمائی کی گئی: ۱- مدافعت کی درست راہ دکھائی گئی، جس سے علمِ کلام قدیم کے اصولوں پر ناقص ہونے کا الزام دور ہوا۔ ۲- دفاعِ اسلام کے لیے وضع کیے جانے والے فاسد اصولوں کے ظاہر ومخفی فساد کو آشکارا کیا گیا۔ ۳- علمِ کلام کا ایک مکمل منشور طے کیا گیا، جس کی روشنی میں آئندہ زمانوں کے لیے بھی اِزالۂ شبہات کی کلید میسر ہوسکے۔

خیال رہنا چاہیے کہ زیغ وضلال کے نئے اَفکار واصول مغرب میں ۱۶ویں صدی عیسوی سے ظاہر ہونا شروع ہوئے، ۱۷ویں صدی میں رفتار پکڑنا شروع ہوئے، ۱۸ویں صدی میں یورپ میں پھیلے اور ۱۹ویں صدی میں اپنے عروج کو پہنچ کر تمام عالم کے تمدن وتہذیب، روایات و افکار، نیز مذاہب پر اثر انداز ہوئے۔ یہ ۱۹ویں صدی ہی وہ صدی ہے جس میں عالمِ اسلام اِن اختراعی اصول وافکار سے متاثر ہوا۔ پھر ما بعد کی صدیوں کے افکار ۱۹ویں صدی کا توسیعہ ہیں۔ ظاہر ہے کہ اِن افکار سے وہ مسلمان مفکرین بھی متاثر ہوئے جو حکیم الامت حضرت مولانا

اشرف علی تھانویؒ کے مخاطب ہیں۔

حکیم الامتؒ کے تجویز کردہ منشور کی رو سے علم کلام جدید کی تکمیل تین حصوں میں ہوتی ہے۔ پہلا حصہ تو رسالہ ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' ہے۔ جب کہ دوسرے اور تیسرے حصے کی ضرورت ظاہر کر کے اُن کے منہج، شڈول اور مراحل طے کر دیے گئے جس سے آفاقی معیار پر علم کلام کی تجدید ہوئی، ''الانتباہات المفیدۃ'' کو لازوال مقبولیت وشہرت حاصل ہوئی اور حکیم الامتؒ کے عظیم متکلم ہونے کی حیثیت آشکارا ہوئی۔

مصنف کی جانب سے مذکورہ تجویز کے ساتھ ایک تنبیہ ہے، وہ یہ کہ: جب تک آخری دو حصوں کی تدوین کی نوبت نہ آئے، ''الانتباہات المفیدۃ'' ''کے بھی قریب قریب کافی ہو جانے کی اُمید ہے۔'' اور ایک ہدایت ہے کہ: کتاب کا زیادہ نفع اُس وقت ہے جب اِسے سبقاً سبقاً پڑھا جائے۔

کتاب دو طرح کے مباحث پر مشتمل ہے: ۱- قواعد [۷/ اصول موضوعہ]۔ ۲- مسائل [۱۶/ انتباہات]۔ اور دو طبقوں کے لیے نافع ہے: ۱- وہ طبقہ جس سے شبہات کے جواب کی توقع کی جاتی ہے، یعنی درسیات کے فاضل اہلِ علم۔ ۲- گریجویٹ طبقہ جسے شبہات پیش آتے ہیں۔ زیر دست کاوش میں اِسی دوسرے طبقہ کی مصلحت سے عقلی وفنی اصطلاحات، قدیم محاورات اور نامانوس الفاظ وتعبیرات کے اردو حل یا انگریزی مترادفات- کہیں معکوفین [] کہیں حواشی کی شکل میں- درج کیے گئے ہیں۔ قوسین () مصنف کی جانب سے ہیں۔ اللہ تعالی ہم کو اور سب کو اِس کے نفع سے بہرہ ور فرمائے۔

فخر الاسلام۔ ۲/ جمادی الاولی ۱۴۴۲ھ = ۱۸/ دسمبر ۲۰۲۰ء، خانقاہ دیوبند

وجہِ تالیفِ رسالہ

حمدًا و سلامًا بَالِغَیْنِ سَابِغَیْنِ [خدا کی حمدِ بے حد اور رسول اللہ ﷺ پر بے حساب سلام بھیجنے کے بعد]: اِس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں- عقائد کی اور پھر اُس سے اعمال کی پیدا ہوگئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، اُن کو- دیکھ کر اِس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علم کلام جدید مُدَوَّن ہونا چاہیے۔

مطالبہ علم کلام جدید: اصلاحات:

۱- اصولوں میں تبدیلی کا مطالبہ بے بنیاد ہے: گو یہ مقولہ،علم کلام مُدَوَّن کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے- خود متکلَّم فیہ [اور محلِ نظر] ہے؛ کیوں کہ وہ اصول [جو پہلے سے مدوَّن ہیں] بالکل کافی وافی ہیں- چناں چہ اُن کو [جدید شبہات کے ازالہ کے لیے] کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اس [افادیت] کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے؛ لیکن باعتبار تفریع کے [اصول کو نئے مسائل پر جاری کرنے کے لحاظ سے] اِس [نئی تدوین] کی صحت مُسلَّم ہو سکتی ہے- مگر یہ [تدوین کا] جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور [اِس سے اصل علمِ کلام میں کچھ تبدیلی نہ ہوئی؛ کیوں کہ تجربہ اس کی گواہی دیتا ہے کہ عہدِ حاضر میں جو کچھ نئے مسائل کا اِضافہ ہوا،اُن میں بھی قدیم اصولوں کا جاری کرنا ہی سود مند ثابت ہوا ہے] اِس سے علمِ کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ [کھلے طور پر] ثابت ہوتی ہے کہ: گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں؛ مگر اُن کے جواب کے لیے بھی وہی علمِ کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے۔ سو،ایک اِصلاح تو اِس مقولہ [یعنی علم کلام ''جدید'' کے مصداق] میں ضروری ہے [کیوں کہ یہ تدوینِ نو اِس معنی میں مسلم نہیں کہ پرانے علم کلام کے اصول کار آمد نہیں]۔

۲-محرک اور مقصد باطل ہے: دوسری ایک اصلاح اِس سے بھی زیادہ اہم ہے۔ وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اِس مقولہ [''علم کلام جدید مُدَوَّن ہونا چاہیے''] سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیّات علمیّہ وعملیّہ [شریعت کے عقائد، احکام واعمال] - جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہرِ نصوص کے مدلول [یعنی قرآن وحدیث کے ظاہری وحقیقی معنی ومراد ہیں] اور سلف سے محفوظ ومنقول ہیں، تحقیقاتِ جدیدہ سے اُن- میں ایسے تصرفات کیے جائیں کہ وہ [عقائد واحکام] اِن تحقیقات پر منطبق ہو جاویں، گو اِن تحقیقات کی صحت پر مُشاہدہ یا دلیلِ عقلی قطعی شہادت نہ دے۔ سو، یہ مقصود ظاہر البطلان ہے۔ [مقصد بالکل باطل ہے۔]

مقصد باطل کیوں ہے؟ [وجہیں درج ذیل ہیں]:

[الف]- جن دعووں کا نام تحقیقاتِ جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں؛ بل کہ زیادہ حصّہ اُن کا تخمینیات ووہمیات ہیں۔

[ب]- اور نہ اُن میں اکثر جدید ہیں؛ بل کہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکور پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے اُن پر کلام بھی کیا ہے؛ چناں چہ کتبِ کلامیہ کے دیکھنے سے اِس کی تصدیق ہوسکتی ہے۔ البتہ اِس میں شبہہ نہیں کہ:

علم کلام جدید کی اصل حقیقت:

۱- بعضے شبہات جو اَلسِنہ سے مندرس [وناپید] ہو چکے تھے [جن کا زبانوں پر چرچا نہیں رہ گیا تھا]، اُن کا اب تازہ تذکرہ ہوگیا ہے۔

۲- اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہوگیا ہے۔

۳- اور بعض کے خود مبانی [قوانین اور اصول]- جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے- باعتبار معنون [ومضمون] کے بھی جدید پیدا ہو گئے ہیں۔ اِس اعتبار سے اِن شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور اُن کے دفع اور حل اور جواب کو- اِس بنا پر بھی کہ:

[الف] - جدید شبہات بالمعنی المذکور [کہ جن کا چرچا نہ رہا تھا، نئے ناموں سے، نئے نظریات وتحقیقات] کے مقابلے میں [ظاہر ہوئے] ہیں۔ونیز:

[ب] - اِس وجہ سے بھی کہ بہ لحاظ، مذاقِ اہل زمانہ کے- کچھ طرزِ بیان میں جِدَّت مفید ثابت ہوئی ہے-'' کلام جدید'' کہنا درست و بجا ہے۔اور اِس تاویل سے یہ مقولہ کہ:''علمِ کلام جدید کی تدوین ضروری ہے''، محلِ انکار نہیں۔بہر حال -جس معنی کر بھی یہ ضروری ہے- مدت سے اِس ضرورت کے رفع کرنے [پوری کرنے] کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں۔ بعضی اُن میں گو مکمل تھیں؛ مگر اُس کے ساتھ ہی مُطَوَّل [ومفصل] بھی تھیں۔

تدوینِ علمِ کلام جدید-مختصر خاکہ:

اس لیے اِس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اِس وقت زبان زد یا حوالۂ قلم ہورہے ہیں، اُن سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہو جائے (۱) کہ موجودہ شبہات کے رفع [وازالہ] کے لیے- بہ وجہ اُن سے بالخصوص تعرض [براہِ راست متعلق] ہونے کے-زیادہ نافع ہوں گے۔اور اِن جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیاتِ ضروریہ [General Principles] حاصل ہوں گے وہ ایسے شبہات کے اَمثال و نظائرِ مستقبلہ [ملتے جلتے خلجانات اور آئندہ پیدا ہونے والے شبہات] کے لیے ان شاءاللہ تعالیٰ دافع ہوں گے۔[مگر] چوں کہ اِس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف [جواب دینے والے] مُجیب کا نہیں ہے [بل کہ شبہات، جنہیں پیش آتے ہیں، یا جن کے سامنے ظاہر کیے جاتے ہیں، اُن کے تعاون کی بھی ضرورت ہے] اِس لیے میں نے اِس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے، تو اِس تجدیدِ علمِ کلام کے] کام کو بنامِ خدا شروع کیا جاوے۔

(۱) شرح الانتباہات ص ۳۲،۳۱۔آئندہ اِس کی طرف اِشارہ ''مختصر تشکیل'' کے نام سے کیا جائے گا۔

علمِ کلام جدید- پہلا حصہ:

ہنوز اِس کا انتظار ہی تھا کہ اِس اَثناء میں احقر کو شروع ذی قعدہ ۱۳۲۷ھ [نومبر ۱۹۰۹ء] میں سفرِ بنگال کا پیش آیا۔ راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لیے علی گڈھ (کہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) اُترا۔ کالج کے بعض طلبہ کو اِطلاع ہوگئی، وہ ملنے آئے اور اُن میں کی ایک جماعت نے سکریٹری صاحب یعنی جناب نواب وقارالامراء (۱) سے اطلاع کردی۔ اور عجب نہیں کہ سفارشِ وعظ کی درخواست بھی کی ہو۔ جناب نواب [وقارالملک] صاحب کا رات کو رُقعہ اِسی مضمون کا پہنچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لے گئے۔ جمعہ کا دن تھا، وہاں [کالج میں] ہی نماز پڑھی اور حسبِ اِستدعاء عصر تک کچھ بیان کیا، جس کا خلاصہ آگے اِفتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔ طلبائے کالج کی ہیئتِ اِستماع [سننے اور متاثر ہونے کی کیفیت] سے یہ اندازہ ہوا کہ اُن کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم [سمجھ داری] و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے۔ چناں چہ آئندہ کے لیے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین ومواعظ سنانے کے خواہاں ہوئے جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھ کر بہ خوشی منظور کرلیا۔

اور اِس حالت کو دیکھ کر اُس مختصر صورت مذکورۂ بالا [''مختصر تشکیل''] میں اور اختصار، ذہن نے تجویز کیا جس میں [''مختصر تشکیل والی''] اُس صورتِ سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی۔ وہ یہ کہ شبہاتِ جزئیہ کے جمع ہونے کا- جو کہ اوروں کے کرنے کا کام ہے- سرِ دست انتظار چھوڑ دیا جاوے؛ بل کہ جو شبہات اب تک- کانوں سے خطاباً [زبانی سُن کر] یا آنکھوں سے کتاباً [تحریری شکل میں دیکھ کر] - گزرے ہیں، صرف اُن ہی کے ضروری قدر [اہم اہم شبہات] کے موافق

---

(۱) جن بزرگ کا ذکر یہاں علی گڑھ کالج کے سکریٹری کی حیثیت سے ہو رہا ہے، وہ نواب وقارالملک مولوی مشتاق حسین ہیں۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے مذکورۃ الصدر واقعہ کا ذکر ملفوظات میں ''وقار الملک'' ہی کے نام سے کیا ہے: ''نواب وقارالملک نے علی گڈھ کالج میں وعظ کہنے کی درخواست کی۔'' ''وقارالملک کالج میں لے گئے، وہاں کی مسجد میں جمعہ بھی ہوا'' وغیرہ۔ (حکیم الامت: ملفوظات: جلد ۲۶/ص ۱۸۵، جلد ۴- الافاضات الیومیہ جلد ۴ ص ۶۹)

جواب اپنے وعظوں سے اِن طلبہ کے روبرو پیش کر دیے جاویں۔ اور دوسرے غائبین کے اِفادہ کے لیے۔ اُن کو ملخص و مختصر طور پر لکھ کر [وہ] بھی شائع کر دیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر یا بالعکس [کہ تحریر پہلے ہو، تقریر بعد میں] حسبِ اختلافِ وقت و حالت [وقت و موقع کے لحاظ سے]۔

علم کلام جدید- دوسرے حصہ کی تجویز:

اور اگر اِس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں، تو وہ مختصر صورت مذکورۂ سابق بھی قوت سے فعل [یعنی خیال سے عمل] میں لے آئی جاوے اور اِس رسالہ [علم کلام جدید] کا اُس [''مختصر تشکیل''] کو دوسرا حصہ بنا دیا جاوے۔ ورنہ [جب تک ''مختصر تشکیل'' کے مطابق کام نہ ہو سکے] انشاء اللہ تعالیٰ اِس ابتدائی رسالہ [''الانتباہات المفیدۃ''، علم کلام جدید حصہ اول] کے بھی قریب قریب کافی ہو جانے کی اُمید ہے۔ اور اگر اِس [رسالہ ''الانتباہات''] کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے، تو نفع اور بھی [زیادہ کامل و] اَتم مرتب ہو۔

تیسرا حصہ-علم کلام جدید کا سب سے صحیح مصداق:

اور [دوسرے حصہ کے بعد] اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتبِ ملحدین و معترضین کو -جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعۂ تمدن [جدید ''انسان پرستی'' وغیرہ پر مبنی اصولوں] کے تعارض کی بنا پر شبہات کیے گئے ہیں- جمع کر کے مفصل اَجوبہ [جوابات] بہ صورتِ کتاب قلم بند کر دے، تو ایسی کتاب ''علم کلام جدید'' کے مفہوم کا [صحیح تر اور] اَحق مصداق ہو جاوے [اور یہ تیسرا حصہ ہوگا] جس کا ایک جامع نمونہ الحمدللہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کے افادات (۱) میں

(۱) شیخ حسین آفندی (۱۸۴۵-۱۹۰۹ء) نے ۱۳۰۶ھ (۱۸۸۹ء) میں رسالۂ حمیدیہ تصنیف فرمایا تھا۔

سے مُدَوَّن بھی ہو چکا ہے۔ اور جس کا ترجمہ مسمّٰی بہ ''سائنس واسلام'' (۱) ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع ونافع [پسندِ خاطر ونفع بخش] بھی ہوا ہے۔ **وَاللّٰهُ وَلِيُّ التَّوْفِيْقِ، وَبِيَدِهٖ أَزِمَّةُ التَّحْقِيْقِ، اَللّٰهُمَّ يَسِّرْ لَنَا هٰذَا الطَّرِيْقَ، وَاجْعَلْ عَوْنَكَ لَنَا خَيْرَ رَفِيْقٍ**۔ [توفیق دینے والا خدا تعالیٰ ہے اور تحقیق کی لگام بھی اُسی کے ہاتھ میں ہے۔ اے اللہ یہ تحقیق کا راستہ ہمارے لیے آسان کر دے اور اپنی مدد ہمارا بہترین رفیق بنا دے]۔

---

(۱) یہ ترجمہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی نگرانی میں (بہ زمانۂ قیام کان پور) ہوا ہے۔

افتتاحی تقریر(۱)

جو بطور خطبہ [Sermon] کے ہے

[یہ تقریر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ذی قعدہ ۱۳۲۷ھ / نومبر ۱۹۰۹ء میں کی گئی]

سورۂ لقمان کی آیت کا ٹکڑا وَاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ أَنَابَ اِلَيّ الخ (۲) پڑھ کر مضمون لنبا [لمبا] بیان کیا گیا تھا؛ مگر خلاصہ اُس کا لکھا جاتا ہے:

آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے: بل کہ مختصر طور پر صرف اُن اسباب کا بیان کرنا ہے جن سے آج تک مواعظ علماء کے آپ کو کم نافع ہوئے ہوں گے۔ اور اگر اُن [اسباب کی تفتیش اور مرض] کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواعظ بھی- اگر ہوں- اِسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ اُن اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں۔

دینی شبہات کے پنپنے کے اسباب

۱- شبہات کو مرض نہ سمجھنا:

اول کوتاہی یہ ہے کہ [دینی] شبہات - باوجودے کہ روحانی امراض ہیں؛ مگر اُن - کو مرض نہیں سمجھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا جو امراضِ جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھیے! اگر خدانخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا، کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے وہ خود ہمارے کمرے میں آ کر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے؛ بل کہ خود اُس کی قیام گاہ پر حاضر ہو کر اُس سے اظہار کیا ہوگا۔ اور اگر

---

(۱) اِس موقع پر حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی جانب سے یہ حاشیہ درج ہے: ''چوں کہ تقریباً اڑھائی ماہ کے بعد اِس تقریر کو ضبط کیا ہے، تغیرِ الفاظ مستبعد نہیں؛ لیکن اصل مضمون محفوظ ہے۔'' (۲) لقمان: ۱۵ ''اور (دین کے باب میں) صرف اُس (ہی) شخص کی راہ پر چلنا جو میری طرف رجوع ہو (یعنی میرے احکام کا معتقد اور عامل ہو)'' (بیان القرآن جلد ۹، ص ۲۰۔ تاج پبلشر ۱۹۷۴)

اُس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا، تو حدودِ کالج سے نکل کر شہر کے سِوِل سرجن کے پاس شفاخانہ پہنچے ہوں گے۔ اور اگر اُس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا، تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا اور مصارفِ سفر وفیس طبیب وسامانِ ادویہ [معالج کی فیس، دوا، علاج] میں بہت خرچ بھی کیا ہوگا۔ غرض حصولِ شفا تک صبر وقناعت نہ ہوا ہوگا۔ پھر اُن شبہات کے عروض [وپیش آنے] میں، کیا وجہ ہے کہ اِس کا انتظار ہوتا ہے کہ علماء خود ہماری طرف متوجہ ہوں؟ آپ خود اُن سے کیوں نہیں رجوع کرتے؟ اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اِس وجہ سے کہ اُن کا جواب کافی نہیں، خواہ اِس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی، تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علماء سے رجوع نہیں کرتے؟ یہ کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اِس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا؟ تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہیے۔ [آخر جسمانی مرض سے شفایابی کے لیے بہتر سے بہتر معالج کی طرف رجوع کی فکر تو ہوتی ہی ہے!] حالاں کہ جس قدر معالجۂ جسمانیہ میں صَرف [وخرچ] ہوتا ہے، یہاں اُس کے مقابلہ میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا۔ ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو، جو چاہو، پوچھنا ممکن ہے۔

۲- اپنی رائے پر اِعتماد:

دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم [وسمجھ] اور رائے پر پورا اعتماد کر لیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی [عالمِ ذی بصیرت] سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو، یہ خود بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی علماء سے تحقیق کی جاوے، تو اپنی غلطیوں پر اُس وقت اطلاع ہونے لگے۔

۳- اتباع کی عادت نہ ہونا:

تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اِتباع کی عادت کم ہے۔ اور اِسی سبب سے کسی امر [اور بات]

میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل واسرار و لِمِّیات [وجہ اور راز] ڈھونڈے جاتے ہیں۔ حالاں کہ غیر کامل کو بدون [بغیر] تقلیدِ کامل کے چارہ نہیں۔

ایک شبہہ کا اِزالہ:

اِس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل وعِلل [وجہیں اور علتیں Reasons and Arguments] نہیں ہیں۔ سب کچھ ہیں؛ مگر بہت سے اُمور آپ کے اَفہام [سمجھ داری اور Understanding] سے بعید ہیں۔ جیسے اُقلیدس [یا مثلاً جیومیٹری] کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا۔ جو [فن کے] حدود واصولِ موضوعہ وعلومِ متعارفہ [مثلاً اقلیدسی تھیوری، ریاضی، جیومیٹری وغیرہ] سے ناواقف ہو۔ سخت دشوار ہے۔ اِسی طرح شرائع کے لیے کچھ علوم بہ طورِ آلات و مبادی [Elementary Principles] کے ہیں کہ طالبِ تحقیق [شرعی امور میں طالبِ بصیرت] کے لیے اُن [مبادی] کی تحصیل ضروری ہے۔ اور جو شخص اُن کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو، اُس کو [کامل کی] تقلید سے چارہ نہیں۔

دینی شبہات دور کرنے کا دستور العمل:

پس آپ حضرات اپنا دستوار العمل اِس طرح قرار دیں کہ جو شبہہ واقع ہو، اُس کو علماء سے حل ہونے تک [اُن کے روبہ رو] برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں۔ اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اُس میں اپنے اندر کی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق [وبھروسہ کریں] اور اُن کا اتباع کریں۔ انشاء اللہ تعالیٰ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاوے گی۔ فقط۔

تمہید مع تقسیمِ حکمت

جو بطور مقدمہ کے ہے

[حکمت کی ماہیت اور قسموں کی درجہ بندی]

[مطالعۂ فطرت کو مقصود قرار دیا گیا جس کی وجہ سے ذریعہ اور مقصود میں، نیز علومِ مقصودہ میں خلط ہو گیا ہے۔ یہاں اسی خلط کو دور کیا گیا ہے۔ ف]

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں، ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اِسی میں شریعت بھی داخل ہے۔ اور اسی تعلق کے سبب اِس جگہ حکمت سے بحث کی جارہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت نام ہے حقائقِ موجودہ کے علم کا جو مطابق واقع کے ہو، اِس حیثیت سے کہ اِس سے نفس کو کوئی کمالِ مُعتَد بہ [کوئی قابلِ ذکر دنیوی یا دینی کمال] بھی حاصل ہو۔ اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں [اِس طرح کوئی علم، حکمت وفلسفہ کے اِس عام مفہوم سے خارج نہیں]۔

اقسامِ حکمت:

غرض اِس حکمت کی یہ تقسیمِ اوّلی [ابتدائی طور پر] دو قسم ہیں: [الف-حکمتِ عملیہ۔ ب-حکمتِ نظریہ۔] کیوں کہ جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے یا تو وہ ایسے افعال واعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے۔ یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔ قسمِ اوّل [جن کا وجود ہمارے اختیار میں ہے] کے احوال جاننے کا نام ”حکمتِ عملیہ“ ہے۔ اور قسمِ ثانی [جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں] کے احوال جاننے کا نام ”حکمتِ نظریہ“ ہے۔ اور اِن دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین تین قسمیں ہیں:

الف: حکمتِ عملیہ [Practical Philosophy] کی اقسام: کیوں کہ حکمتِ

عملیّہ یا تو:

۱- ایک ایک شخص کے مصالح [صلاح وفلاح سے متعلق امور واصول] کا علم ہے، اُس کو ''تہذیبِ اخلاق'' [Ethics] کہتے ہیں۔ اور یا:

۲- ایک ایسی جماعت کے مصالح [فلاح و بہبود سے متعلق امور واصول] کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں، اُس کو ''تدبیر المنزل'' [Domestic Economy] کہتے ہیں۔ اور یا:

۳- ایسی جماعت کے مصالح [خیر وفلاح سے متعلق مصلحتوں] کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک ملک میں رہتے ہیں، اُس کو ''سیاستِ مدنیہ'' [Politics] کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت عملیہ کی ہوئیں۔

ب- حکمتِ نظریہ [Theoretical Philosophy] کی اقسام: اور حکمت نظریہ یا تو:

۱- ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو اصلاً [بالکل] مادہ کی محتاج نہیں، نہ وجودِ خارجی میں، نہ وجودِ ذہنی میں۔ اِس کو ''علم الٰہی'' [Metaphysics] کہتے ہیں۔ اور یا:

۲- ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی میں تو محتاج الی المادہ [مادہ کی محتاج] ہیں؛ مگر وجودِ ذہنی میں نہیں۔ اِس کو ''علم ریاضی'' [Mathematics] کہتے ہیں۔ اور یا:

۳- ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں محتاج الی المادہ [مادہ کی محتاج] ہیں اِس کو ''علم طبعی'' [Physics] کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت نظریہ کی ہیں۔ پس حکمت کی کُل یہ چھ قسمیں ہوئیں:

۱: تہذیبِ اخلاق	۲: تدبیرِ منزل	۳: سیاستِ مدنیہ
۴: علمِ الٰہی	۵: علمِ ریاضی	۶: علمِ طبعی

اور گو اقسام الاقسام اور بھی بہت ہیں؛ مگر اصولِ اقسام اِن ہی میں منحصر ہیں۔

مقصدِ شریعت:

اب جاننا چاہیے کہ شریعت کا مقصدِ اصلی ادائے حقوقِ خالق اور ادائے حقوقِ خلق کو ذریعہ رضائے حق [خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی کو خدائے تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کا ذریعہ] بنانے کی تعلیم ہے، گو مصالح دنیویہ [دنیوی مصلحتیں] بھی اُن پر مرتب ہیں۔ اور جہاں خلافِ مصلحتِ دنیویہ معلوم ہوتا ہے، یا تو وہاں مصلحتِ جمہوری کو مصلحتِ شخصیہ پر مقدم کیا ہے اور یا اُس مصلحت سے زیادہ اُس میں روحانی مضرت تھی، اُس کو دفع کیا ہے۔ بہر حال اصل مقصود یہی رضائے حق [خدا تعالیٰ کی رضا] ہے۔

قرآن کریم اور علمِ ریاضی و علمِ طبعی:

اور [علم] ریاضی و [علم] طبعی کو ادائے حقوقِ خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں، اس لیے شریعت نے بہ طور مقصودیت کے اِس سے کچھ بحث نہیں کی۔ اگر [قرآن کریم میں] کہیں طبیعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آ گیا ہے، تو بہ طور آلیت واستدلال علی بعض مسائل الالٰہی [الٰہیات کے بعض مسائل مثلاً توحید ثابت کرنے] کے [لیے بطور ذریعہ ہے]، جس کا مقصود ہونا عن قریب مذکور ہوتا ہے؛ چناں چہ اُس کے ساتھ **لَاٰيٰتٍ لِاُوْلِي الْاَلْبَابِ**(۱) وغیرہ فرمانا، اِس کی دلیل ہے [کہ یہ خود مقصود نہیں؛ بل کہ مقصود کا ذریعہ ہے]۔

اب ایک قسم تو حکمت نظریہ کی یعنی علم الٰہی [باقی رہی] اور حکمتِ عملیہ -بجمیع اقسامہا [اپنی تینوں قسموں: تہذیبِ اخلاق، تدبیرِ منزل، سیاستِ مدنیہ کے ساتھ] باقی رہ گئیں۔ چوں کہ اِن سب کو مقصدِ مذکور یعنی [خالق و مخلوق کے] ادائے حقوق میں دخل ہے، اس لیے [شریعت نے] اِن سب سے کافی بحث کی ہے؛ چناں چہ حکمتِ عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود متبعینِ فلاسفہ نے بھی اعتراف کرلیا ہے کہ: **اِنَّ الشَّرِيْعَةَ الْمُصْطَفَوِيَّةَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰی**

---

(۱) البقرۃ: ۱۶۴۔ بیان القرآن ج ۱ ص ۱۰۳، ۱۰۴، نیز ملاحظہ ہو: حکیم الامت: اشرف التفاسیر جلد ۱ ص ۳۲۲ تا ۳۲۴۔

أَکْمَلِ وَجْہٍ وَأَتَمِّ تَفصِیْلٍ [اسلامی شریعت نے حکمتِ عملیہ کے مطلوب و مقصود کو نہایت مفصل و مکمل طریقہ سے پیش کر دیا ہے] اور [رہی حکمتِ نظریہ، تو اُس کی پہلی قسم] علمِ الٰہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکماء کو اِسی اعتراف کی طرف مضطر [و مجبور] ہونا پڑتا ہے۔ [کہ علمِ الٰہی کے متعلق بھی - شریعتِ اسلامی کے سامنے - فلاسفروں کے لیے کوئی ضرورت لب کشائی کی باقی نہیں رہی۔] پس مجوث عنہ فی الشریعۃ [شریعت کے اندر بحث میں لایا جانے والا موضوع] ۱- ایک تو علمِ الٰہی [واجب الوجود کی ذات وصفات] ہوا، جس کے فروع [شاخوں] میں سے، مباحثِ وحی و نبوت و احوالِ معاد [ثواب، عذاب، جنت، دوزخ، پل صراط، میزانِ عمل وغیرہ] بھی ہیں۔ اِس کا نام علم عقائد [Science of Doctrines and Beliefs] ہے۔

اور دوسرا مجوث عنہ [جس سے شریعت میں بحث کی جاتی ہے] حکمتِ عملیہ ہوئی جس کے اقسامِ واردہ فی الشرع [شریعت میں بیان کی جانے والی اقسام] یہ ہیں: ۲- عبادات۔ ۳- معاملات۔ ۴- معاشرات، اور ۵- اخلاق۔

اور [شریعت کی] یہ اقسام، [حکمت کی] مشہور قسموں ''تہذیبِ اخلاق''، ''تدبیرِ منزل'' و ''سیاستِ مدنیہ'' سے متغائر [اور الگ] نہیں؛ بل کہ باہم دِگر متداخل [ایک دوسری میں داخل] ہیں جو ادنیٰ تأمل سے معلوم ہوسکتا ہے۔ غرض علومِ شرعیہ پانچ ہوئے: چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور [اِن چاروں کے ساتھ پانچویں قسم] عقائد۔ مجھ کو اِن اجزائے پنج گانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں؛ بل کہ اِن میں سے محض اُن امور پر [بحث مقصود ہے] جن پر نوتعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہہ ہو گیا ہے۔ اور وہ شبہات چوں کہ اعتقادی ہیں، اِس معنی کر سب مباحث سے مقصود جزءِ اعتقادی ہی پر کلام ٹھہرا۔

ترتیبِ مضامین:

اور ہر چند کہ مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر

دوسری قسم کو شروع کیا جاتا؛ مگر تطریہ وتجدیدِ نشاطِ مخاطبین کے لیے مُخْتَلَط طور پر [یعنی ذہن کو خشکی سے بچانے اور روحِ دماغی میں تازگی باقی رکھنے کے لیے ملے جلے انداز میں] کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا؛ چناں چہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے اِسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا۔ اور اِن معروضات کا لقب ''انتباہات'' تجویز کرتا ہوں۔ اور یہی [اِنتباہات و] تنبیہات مقاصد ہیں اِس مجموعہ کے۔ اور اِن مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو اِن مقاصد کے ساتھ اصولِ موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے۔ اور مقاصد کے مختلف مقامات پر اِن قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا، تاکہ تفہیم وتسلیم میں سہولت و [آسانی اور] معونت [و مدد حاصل] ہو، اللہ تعالیٰ مدد فرمائے، فقط۔

اشرف علی عفی عنہ

مقام تھانہ بھون، مظفرنگر

اصولِ موضوعہ

[First Established Principles]

[مسائل کی تحقیق اور پیش آنے والے نئے شبہات کو دفع کرنے میں
اِن سات اصول موضوعہ سے مدد ملے گی۔]

[اصول موضوعہ] نمبر ا

[کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے سے اُس کا اِنکار درست نہیں، لہٰذا قیامت میں پُل صراط پر چلنے، مشرک کے نہ بخشے جانے کا اعتقاد واجب ہے۔]

کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اُس کے باطل [False] ہونے کی نہیں۔(۱)

شرح

باطل ہونے کی حقیقت:

باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اُس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔ اور ظاہر ہے کہ اِن دونوں امر میں۔ یعنی ایک یہ کہ اُس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے اور ایک یہ کہ اُس کا نہ ہونا معلوم ہو جاوے۔ فرقِ عظیم ہے۔ اول کا (یعنی یہ کہ اُس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوجہِ عدمِ مشاہدہ [مشاہدہ نہ ہونے کی وجہ سے] اُس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا، اس لیے اُن اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تحیّر وتردد ہے؛ لیکن [اِس حیرت وتعجب کے نتیجہ میں] بجز اِس کے کہ یہ کہے کہ یہ کیوں کر ہوگا! وہ اِس پر قادر نہیں کہ اُس کی نفی پر کوئی دلیلِ صحیح قائم کر سکے، عقلی یا نقلی۔ اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اُس کا نہ ہونا معلوم ہو جاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اُس کی نفی پر دلیلِ صحیح قائم کر سکے، عقلی یا نقلی۔

اطلاقی نوعیت [Applied View]:

حسی مثال: ۱۔ مثلاً [بیل گاڑی دیکھنے کے عادی] کسی دیہاتی نے۔ جس کو ریل [ٹرین] دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا۔ یہ سنا کہ ریل [گاڑی] بدون [بغیر] کسی جانور کے گھسیٹنے کے خود بہ خود چلتی ہے، تو وہ تعجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ لیکن اِس کے ساتھ ہی وہ اِس پر قادر

---

(۱) One's inability to understand something is no Argument for its being False

نہیں کہ اُس کی نفی پر دلیل قائم کر سکے۔ کیوں کہ اُس کے پاس خود اِس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے کے گاڑی کی حرکتِ سریعہ مُمتَدَّ ہ[مسلسل تیز رفتاری] کا کوئی اور سبب نہیں ہو سکتا۔ اِس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں۔ اور اگر وہ محض اِتنی بنا پر نفی کا حکم [یعنی انکار] کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے [اور جھٹلانے] لگے، تو عُقلاء [عقل والے] اُس کو بے وقوف سمجھیں گے۔ اور اِس بے وقوف سمجھنے کی بنا [اور وجہ] صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی؟ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔

۲- اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل [گاڑی] میں [سوار] ہو کر دہلی اُترا [اب یہ اُس کا خود اپنا مشاہدہ ہے کہ ٹرین ۲۲ گھنٹے میں مثلاً کلکتہ سے دہلی پہنچی] اور ایک [دوسرے] شخص نے اُس کے رُوبرو [اُس کے اپنے مشاہدہ کے برخلاف] بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے، تو وہ مسافر اُس کی تکذیب [وتردید] کرے گا۔ اور اُس کے پاس اُس کی نفی [کرنے اور غلط بتانے] کی دلیل موجود ہے جو اپنا مشاہدہ اور سَو دوسَو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو کہ اُسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت۔ یہ مثال ہے اِس کی، کہ اُس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔

مابعد الطبیعاتی مثال: اِسی طرح اگر کسی نے یہ سُنا کہ قیامت کے روز پُل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا۔ [تو] چوں کہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں، اس لیے یہ تعجب ہونا کہ کیوں کر ہوگا [قابلِ] تعجب نہیں؛ لیکن ظاہر ہے کہ اُس کی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں؛ کیوں کہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہوسکتی ہے، تو یہ ہوسکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی، تو اُس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں؛ لیکن خود اِسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی وسعت [کا] قدم [کی وسعت] سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے۔ یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی، اِس کے خلاف نہ دیکھا ہو۔ یا دیکھا ہو؛ مگر اِتنا تفاوت [فرق] نہ دیکھا ہو

۔جیسے بعض کو رسّی پر چلتے دیکھا ہے [جس کی وسعت، قدم کی وسعت سے کم تو ہے؛ لیکن بال اُس سے کہیں زیادہ باریک ہے]؛ مگر اِس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جاوے [کہ آخرت میں بال جیسی یا اُس سے بھی زیادہ باریک چیز پر چلنا ممکن ہو جائے]؟ اِس بنا پر اگر کوئی [قیامت میں پلِ صراط پر یعنی بال سے زیادہ باریک چیز پر چلنے کے واقعہ کو غلط بتائے گا اور] تکذیب کرے گا، تو اُس کی حالت اُسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل [گاڑی] کے از خود چلنے کی تکذیب کی تھی۔ [یہ سمجھ میں نہ آنے کی مابعد الطبیعاتی مثال ہے]۔

نقل [Revelation] پر مبنی مثال: البتہ اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بُزرگ کی اولاد کو۔ اگر چہ وہ مومن بھی نہ ہوں۔ اُس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب ومقبول بنالے گا۔ [تو یہ بات اگر چہ عقل کی رُو سے محال نہیں تھی؛ لیکن] چوں کہ اِس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل [قرآن وحدیث کی] وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے، (۱) اِس لیے اِس [بخشے جانے] کی نفی کی جاوے گی اور اِس کو باطل کہا جاوے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔ [پلِ صراط پر چلنا، مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی اور کافر کی بخشش ہو جانا، مثال ہے باطل ہونے کی۔]

---

(۱) ”إِنَّ اللّٰہَ لاَ یَغْفِرُ أَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ“ ۔ بے شک اللہ تعالیٰ اِس بات کو (سزا دے کر بھی) نہ بخشیں گے کہ اُن کے ساتھ کسی کو شریک قرار دیا جاوے (بل کہ سزائے دائمی میں مبتلا رکھیں گے) اور اِس کے سوا اور جتنے گناہ ہیں (خواہ صغیرہ یا کبیرہ) جس کے لیے منظور ہو گا (بلا سزا) وہ گناہ بخش دیں گے۔“ (النساء: ۴۸، ۱۱۶۔ بیان القرآن ملتانی جلد ا ص ۱۲۲)

[اصول موضوعہ] نمبر۲

[کوئی چیز عقل کی رُو سے ممکن ہو اور نقل سے ثابت، تو اِنکار درست نہیں، اس لیے آسمانوں کا اِعتقاد شرعی اصطلاح کے مطابق ماننا واجب ہے۔]

جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کو بتلاتی ہو، اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اِسی طرح اگر دلیل نقلی اُس کے عدمِ وقوع [واقع نہ ہونے] کو بتلاوے، تو عدمِ وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔(۱)

شرح

واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں:

۱- واجب [Necessary]:

ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع [اور ضروری] ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اُس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اِس کو ''واجب'' کہتے ہیں۔

۲- ممتنع [Impossible]:

دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک مساوی ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم النفی [اور قابلِ انکار] ہے کہ عقل اِس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اِس کو ''ممتنع'' اور ''محال'' کہتے ہیں۔

۳- ممکن [Possible]:

تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے؛ بل کہ دونوں

---

(۱) Rationally Possible attested by Sound Report

شِقوں کو محتمل قرار دے [وجود و نفی - دونوں پہلوؤں - کو جائز بتائے]۔ اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیلِ نقلی پر نظر کرے۔ مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ - قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے - عقل نہ اِس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے اور نہ اِس کے بطلان کو؛ بل کہ اُس [عقل] کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اِس کو "ممکن" کہتے ہیں؛ پس ایسے امرِ ممکن کا ہونا اگر دلیلِ نقلی صحیح سے ثابت ہو، تو اُس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اگر اُس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے، تو اُس کے عدمِ وقوع [واقع نہ ہونے] کا اعتقاد ضروری ہے۔

اطلاقی نوعیت [Applied View]:

محسوسات [Perception] میں: مثلاً مثال مذکور میں [کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے، رقبہ کی] جانچ کے بعد کہیں اُس کو صحیح کہا جاوے گا، کہیں غلط۔

منقولات [Revelation] میں: اِسی طرح آسمانوں کا اُس طور سے ہونا جیسا جمہورِ اہلِ اسلام کا اعتقاد ہے، عقلاً [عقل کی رُو سے] ممکن ہے۔ یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اُس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے اور نہ، نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے۔ اس لیے عقل کو اُس کے وقوع یا عدمِ وقوع [ہونے، نہ ہونے] کا حکم کرنے کے لیے دلیلِ نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ چناں چہ دلیلِ نقلی قرآن وحدیث سے اُس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی، اِس لیے اُس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔

ایک شبہہ کا اِزالہ:

اور اگر فیثاغورسی نظام کو اُس کے عدمِ وقوع [آسمان کے نہ ہونے] کی دلیلِ نقلی سمجھی جاوے، تو یہ محض ناواقفی ہے؛ کیوں کہ اُس [فیثاغورسی نظام] کا مقتضا غایت مافی الباب [زیادہ سے زیادہ] یہ ہے کہ اِس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔ سو کسی امر واقعی کا کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اُس کے عدم کی نہیں [یعنی فی الواقع کسی کام کا کسی بات

پر موقوف نہ ہونا اُس کام کے نہ ہونے کی دلیل نہیں] مثلاً [شہر میں] کسی واقعی کام کا تحصیل دار پر موقوف نہ ہونا، اِس کی دلیل کب ہوسکتی ہے کہ شہر میں تحصیل دار موجود بھی نہیں؟ غایت مافی الباب [بہت سے بہت] یہ ہے کہ اُس [کام] کا ہونا تحصیل دار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں؛ لیکن دوسری دلیل سے تو اُس کی موجودگی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔[اسی طرح فیثاغورسی اصول میں کہا گیا ہے کہ آسمان کے بغیر نظامِ عالم قائم رہ سکتا ہے۔ اِس میں آسمان کا اِقرار نہیں کیا گیا، تو اِنکار بھی نہیں کیا گیا۔ اِس لیے نظامِ طلوع وغروب میں آسمان کو دخل نہ ہو اور دوسری دلیل-مثلاً دلیل نقلی – سے آسمان کا موجود ہونا ثابت ہوجائے، تو کسی کے پاس اُس کی نفی کی کیا دلیل ہے؟]

[اصول موضوعہ] نمبر۳

[Impossible and Improbable]

[تعجب خیز چیزوں کا انکار-محض خلافِ عادت ہونے کی وجہ سے- جائز نہیں۔ لہٰذا پل صراط پر چلنے کے واقعہ کا اِعتقاد واجب ہے۔]

محال عقلی اور خلافِ عادت

محال عقلی [عقلی طور پر ناممکن] ہونا اور چیز ہے اور مستبعد [تعجب خیز] ہونا اور چیز ہے۔ محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جُدا جُدا ہیں، دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔ محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مُدرَک بالعقل [جس کا ادراک عقل کے ذریعہ نہ ہو سکے]۔ اِن دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح

محال [Impossible] کی تعریف:

محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے۔ اِس کو ''ممتنع'' بھی کہتے ہیں [جیسے ایک اور دو کا برابر ہونا]، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر۲ر میں آچکا ہے۔

مستبعد [Improbable] کی تعریف:

اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتلاوے؛ مگر [یہ ممکن ہے کہ]؛ چوں کہ اُس کا وقوع [پذیر ہونا] کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بہ کثرت سُنا نہیں، اس لیے- اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کو سن کر اول وہلہ [ابتدائی لحہ] میں متحیر و متعجب ہو جاوے۔ [اِس کو سمجھ میں نہ آنا

کہتے ہیں] جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر ا رمیں کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے کے عنوان سے کیا گیا ہے۔

مستبعد اور محال کے مواقعِ استعمال:

اِن کے احکام [یعنی محال عقلی اور مستبعد کے مواقعِ استعمال] جدا جدا یہ ہیں کہ محال کی تکذیب وانکار محض بنا بر محال ہونے کے واجب ہے۔ [محال کے اِنکار کے لیے صرف اِتنا کافی ہے کہ وہ محال ہے] اور مستبعد کی تکذیب وانکار محض بنا بر اِستبعاد کے [صرف اِس وجہ سے کہ سمجھ میں نہیں آتا] جائز بھی نہیں؛ البتہ اگر علاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل، تکذیب [واِنکار] کے ہوں، تو تکذیب [واِنکار] جائز؛ بل کہ واجب ہے۔ جیسا اوپر [اصولِ موضوعہ] نمبر ا ر و نمبر ۲ ر میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا، تو اُس کی تکذیب [واِنکار] ضروری ہے۔ اور اگر کوئی کہے کہ ریل [گاڑی] بدون [بغیر] کسی جانور کے لگائے چلتی ہے، تو تکذیب [و اِنکار] جائز نہیں۔ باوجودے کہ ایسے شخص کے نزدیک -جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں- مستبعد اور عجیب ہے۔

عجیب اور غیر عجیب واقعات:

بل کہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں؛ مگر بہ وجہِ تکرارِ مشاہدہ واُلف [الفت] وعادت کے اُن کے عجیب ہونے کی طرف اِلتفات نہیں رہا؛ لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اِس [عجیب ہونے] میں مساوی [اور برابر] ہیں۔

اِطلاقی نوعیت[Applied View]:

محسوسات میں: مثلاً ریل [گاڑی] کا اِس طرح چلنا اور نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا فی نفسہٖ [اپنی ذات کی حد تک] اِن دونوں میں کیا فرق ہے؟ بل کہ دوسرا امر [نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا] واقع میں زیادہ عجیب ہے؛ مگر جس دیہاتی نے امرِ اول [ٹرین

کے چلنے] کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امرِ ثانی [نطفہ کے رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانے] کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو، تو ضرور وہ امرِ اول [ریل گاڑی کے چلنے] کو - اِس وجہ سے [کہ دیکھا نہیں] - عجیب سمجھے گا اور امرِ ثانی [نطفہ کے رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانے] کو - باوجودے کہ وہ امرِ اول [ٹرین کے چلنے] سے عجیب تر ہے - عجیب نہ سمجھے گا۔

مابعد الطبیعاتی امور میں: اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا؛ مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا: وہ، گراموفون [یا مثلاً آلۂ محافظِ صوت] کے اِس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اِس فعل کو عجیب سمجھتا ہے۔

اور عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں؛ لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال سمجھ کر نص [قرآن و حدیث] کی تکذیب [و اِنکار] کرے۔ یا بلا ضرورت اُس کی تاویلیں کرے۔ غرض محض اِستبعاد کی بنا پر اِس [عجیب واقعہ] میں احکام، محال [کے یعنی خلافِ عقل ہونے] کے جاری کرنا غلطیِ عظیم ہے۔ البتہ اگر علاوہ اِستبعاد [و تعجب خیزی] کے اور کوئی دلیلِ صحیح بھی اُس کے عدمِ وقوع [وقوع پذیر نہ ہونے] پر قائم ہو، تو اُس وقت اُس کی نفی کرنا واجب ہے۔ جیسا [اصولِ موضوعہ] نمبر ۱ ر میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹے میں ریل کے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اور اگر دلیلِ صحیح اُس کے وقوع [پذیر ہونے] پر قائم ہو اور عدمِ وقوع [واقع نہ ہونے] پر اُس درجہ کی دلیل نہ ہو، تو اُس وقت وقوع [پذیر ہونے] کا حکم واجب ہوگا۔ مثلاً جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد، شائع [و عام] اور مسموع نہ ہوئی [سننے میں نہ آئی] تھی، اُس وقت اگر کوئی خبر دیتا کہ میں نے خود اِس کو [مثلاً تار، ٹیلی گرام کو] دیکھا ہے تو اگر اِس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا، تو گو تکذیب [و اِنکار] کی حقیقۃً تو گنجائش نہ تھی؛ مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہو سکتی تھی۔ لیکن اگر اُس کا صادق [و سچا] ہونا یقیناً ثابت ہوتا، تو اصلاً گنجائش تکذیب [و اِنکار] کی نہیں ہو سکتی۔

یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال اور مستبعد [خلافِ عقل وخلافِ عادت] کے۔ اِس بنا پر پل صراط کا – بہ کیفیتِ کذائیہ- گذرگاہِ خلائق بننا [پل صراط کے جو اوصاف بیان کیے جاتے ہیں کہ تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہوگا، اُس کے اِن اوصاف کے ساتھ لوگوں کا اُس پر چلنا] چوں کہ محال نہیں، صرف مستبعد ہے اور اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کی مخبرِ صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اُس عبور [پل صراط پر سے گزرنے] کی نفی وتکذیب کرنا سخت غلطی ہے۔ اِسی طرح اُس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

[اصول موضوعہ] نمبر ۴

[Sensible and Visible]

[غیر محسوس چیزیں اگر مخبرِ صادق کی خبر سے معلوم ہوں ،تو نظر نہ آنے کی وجہ سے اِنکار جائز نہیں،اس لیے آسمان نام کے سات عظیم اجسام کا اِعتقاد واجب ہے۔]
موجود ہونے کے لیے محسوس اور مشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح

ذرائعِ علم:

واقعات پر وقوع [پذیر ہونے اور موجود ہونے] کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے:

۱-مُشاہدہ [Observation]:

ایک مُشاہدہ، جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔

۲-مخبر صادق کی خبر [Report from a Truthful Reporter]:

دوسرے مخبر صادق [سچی خبر دینے والے] کی خبر، جیسے کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اِس [طریقہ سے قبول کرنے] میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اِس سے زیادہ صحیح اِس کی مُکَذِّب [جھُٹلانے والی] نہ ہو۔ مثلاً کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا؛ حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے۔ پس یہاں مشاہدہ اِس کا مُکَذِّب [اور غلط بتانے والا] ہے، اس لیے اِس خبر کو غیر واقع [اور غلط] کہیں گے۔

۳-استدلالِ عقلی[Rational Argument]:

تیسرے استدلالِ عقلی، جیسے دھوپ کو دیکھ کر- گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اُس کے طلوع[ہونے اور نکلنے] کی خبر دی[؛ مگر چوں کہ معلوم ہے کہ سورج نکلنے پر ہی دھوپ نمودار ہوتی ہے، اس لیے]-عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔

اِن تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو[سب میں] مشترک ہے؛ لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور[ی] نہیں کہ جس امر کو واقع[اور موجود] کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو۔ اور جو محسوس نہ ہو اُس کو غیر واقع[اور غیر موجود] کہا جاوے۔

اطلاقی مثال:

مثلاً :نصوص[قرآن وحدیث] نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہتِ فوق میں [بلندی پر] سات اجسامِ عظام ہیں، کہ اُن کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اِس نظر آنے والے نیل گوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں، تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے اُن کے وقوع[اور وجود] کی نفی کر دی جاوے؛ بل کہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ مخبرِ صادق نے اُس[کے ہونے] کی خبر دی ہے، اس لیے اُس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔ جیسا اصول موضوعہ نمبر ۲ میں مذکور ہے[کہ جس ممکن بات کے لیے دلیل نقلی صحیح موجود ہو، اُس کا قائل ہونا ضروری ہے]۔

[اصول موضوعہ] نمبر۵

[Purely Reported Fact and a Purely Rational Argument]

[خبر ونقل سے حاصل ہونے والے ممکنات پر عقلی دلیل کا مطالبہ جائز نہیں،لہٰذا قیامت میں مُردوں کا زندہ ہونا، وغیرہ پر عقلی دلیل کا مطالبہ درست نہیں۔]

منقولاتِ محضہ [Purely Reported Fact] پر دلیلِ عقلی محض [Purely Rational Argument] کا قائم کرنا ممکن نہیں ، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح

[اصولِ موضوعہ] نمبر۴ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔منقولاتِ محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں۔اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض [صرف عقلی دلیل،Purely Rational Argument] سے استدلال ممکن نہیں۔ جیسا [اصولِ موضوعہ] نمبر۴ کی قسمِ سوم [''استدلالِ عقلی''] میں ممکن ہے۔ [کیوں کہ منقول واقعات صرف خبر سے ثابت ہوتے ہیں۔ایسے واقعات میں عقل: محض اِمکان کا حکم کرتی ہے، کہ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔عقل کے اِس اِمکانی فیصلہ کے بعد جب نقل سے ایک جانب راجح اور متعین ہو جائے ،تو اُس کے ثبوت کا مطالبہ عقل سے کرنا محض فضول ہے۔]

اِطلاقی نوعیت[Applied View]:

حسی مثال: مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا، دو بادشاہ تھے اور اُن میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے اِس پر کوئی دلیل عقلیب قائم کرو۔تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو؛ لیکن بجز اِس کے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ [وجنگ] کوئی

امر محال تو ہے نہیں ؛ بل کہ ممکن ہے۔ اور اِس ممکن کے وقوع [پذیر ہونے] کی معتبر مورخین نے خبر دی ہے۔ اور [یہ قاعدہ ہے کہ] جس ممکن کے وقوع [پذیر ہونے] کی مخبرِ صادق خبر دیتا ہے اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا قائل ہونا واجب ہے۔ جیسا [اصولِ موضوعہ] نمبر۲ میں مذکور ہوا۔ اس لیے اِس واقعہ کا قائل ہونا ضرور[ی] ہے۔

مابعدالطبیعاتی مثال: اِسی طرح قیامت کا آنا اور سب مردوں کا زندہ ہوجانا اور نئی زندگی کا دَوْر شروع ہونا ایک واقعہ منقولِ محض بالتفسیر المذکور [صرف نقل پر مبنی، مخبر کی خبر پر موقوف] ہے تو اِس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض [صرف عقلی ثبوت] کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ اِن واقعات کا محالِ عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ گو سمجھ میں نہ آوے۔ کیوں کہ اِن دونوں [کا یعنی محال ہونے اور سمجھ میں نہ آنے] کا ایک ہونا صحیح نہیں۔ جیسا [اصول موضوعہ] نمبر ا میں بیان ہوا ہے [کہ کسی بات کا ہونا سمجھ میں نہ آئے اور نہ ہونا سمجھ میں آجائے، اِن دونوں میں فرق ہے]۔ پس ممکن ٹھہرا۔ اور اس امر ممکن کے وقوع [پذیر ہونے] کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق [وسچائی] دلائل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر۲ [اصول موضوعہ ۲ کے مطابق] اِس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلیِ محض بیان کی جاوے گی، حقیقت اُس کی رفعِ استبعاد [تعجب دور کرنا] ہوگا جو مُستَدِل کا تبرع محض [دلیل بتانے والے کا اضافی احسان اور اُس کی محض رواداری] ہے اُس کے ذمے نہیں۔ (۱)

---

(۱) ''اصول میں دلائلِ عقلیہ کی ضرورت ہے۔'' ''خدا کا خدا اور رسول کا رسول ہونا ہم دلائلِ عقلیہ سے ثابت کردیں گے''؛ لیکن یہ دو بنیادی عقیدے ثابت ہونے کے بعد'' فروع میں تفویض محض ہوگی جس کا مدار نقل وخبر پر ہو گا۔ پھر'' ثبوت خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ا: جس چیز کی خبر دی جا رہی ہے وہ ممکن ہو۔ ۲: خبر دینے والا صادق ہو۔ (حکیم الامت: ملفوظات جلد ۱۱، حسن العزیز ج ۲، ص ۱۱۸ تا ۱۱۹)

[اصول موضوعہ] نمبر ۶

[Difference between a Precedent and an Argument]

[واقعہ کے ثبوت کا اِنحصار دلیل پر ہے نظیر پر نہیں۔اس لیے قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کے بولنے پر دلیل کا مطالبہ جائز،نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔ف]

نظیر [Precedent] اور دلیل [Argument] جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں، ایک نہیں۔اور مدعِی [دعویٰ کرنے والے] سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

شرح

اِطلاقی نوعیت:

حسی مثال: مثلاً کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم [ایڈورڈ ہفتم] نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا[تھا]اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اِس کی نظیر [اِس جیسا واقعہ] بھی ثابت کرو کہ اِس کے قبل کسی اور بادشاہِ انگلستان نے ایسا کیا ہو۔اور اگر نظیر [یعنی اِس جیسا واقعہ] نہ لاسکو،تو ہم اِس کو غلط سمجھیں گے۔تو کیا:

☆ اُس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور[ی اور لازم] ہوگا؟ یا

☆ یہ کہنا کافی ہوگا کہ اِس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں؛لیکن ہمارے پاس اِس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں۔یا:

☆ اگر مقامِ گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو،تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔

☆ کیا اِس دلیل کے بعد پھر اِس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا؟

مابعد الطبیعاتی مثال: اِسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے، تو:

☆ اُس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں۔

☆ اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اُس کی تکذیب [کرنے اور غلط بتانے] کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اُس کے ذمہ ضروری ہے۔ اور چوں کہ وہ [واقعہ نقل پر منحصر] منقولِ محض ہے، اس لیے حسب [اصولِ موضوعہ نمبر] ۵/ اِس قدر استدلال کافی ہے کہ اُس کا محال ہونا ثابت نہیں۔ اور مخبرِ صادق نے اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کی خبر دی ہے، لہٰذا اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا اعتقاد واجب ہے؛ البتہ اگر مُستدِل [دلیل بیان کرنے والا] کوئی نظیر پیش کردے، تو یہ اُس کا تبرع [سلوک] واحسان ہے۔ مثلاً اگر گراموفون کو اُس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جمادِ محض ہونے کے اِس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔ آج کل یہ ظلم ہے کہ نوتعلیم یافتہ ہر منقول کی نظیر مانگتے ہیں، سو سمجھ لیں کہ یہ الزامِ مالَا یلزَم [غیر لازم کو لازم قرار دینا] ہے۔

[اصول موضوعہ] نمبر ۷

عقل و نقل میں تعارض

[Contradiction between a Rational Argument and an Argument based on Report]

[ظنی عقلی-ظنی نقلی ک تعارض میں ظنی نقلی کو ترجیح دی جائے گی اور عقلی کو ترک کیا جائے گا۔ اور قطعی عقلی-ظنی نقلی کے تعارض میں ظنی نقلی میں تاویل کی جائے گی۔]

دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل [اور ممکن] ہیں۔

۱-ایک یہ کہ دونوں قطعی [Final] ہوں۔ اِس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہوسکتا ہے۔ اس لیے کہ صادِقَین [دو سچی دلیلوں] میں تعارض محال ہے۔

۲-دوسرے یہ کہ دونوں ظنّی [Approximative] ہوں۔ وہاں جمع کرنے [اور تطبیق دینے] کے لیے گو، ہر دو میں صرف عن الظاہر [الفاظ کو ظاہری معنی سے پھیر لینے] کی گنجائش ہے؛ مگر لسان [اور زبان] کے اِس قاعدہ سے کہ- اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر [الفاظ کو ظاہری معنی پر محمول کرنا] ہے-نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

۳-تیسرے یہ کہ دلیلِ نقلی [Argument based on report] قطعی [Final] ہو اور عقلی ظنی ہو۔ یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

۴-چوتھے یہ کہ دلیلِ عقلی، قطعی ہو اور نقلی، ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً [ثبوت کے اعتبار سے یا

معنی کے اعتبار سے](۱) یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم [عقلی دلیل کو مقدم کرنے] کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اِس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح

دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے۔ اور دلیل نقلی مُخبِرِ صادق [سچی خبر دینے والے] کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان [اصولِ موضوعہ] نمبر ۴ میں ہوا ہے۔

تعارض [Contradiction] کی ماہیت:

اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں [باتوں] کا ایک دوسرے کے ساتھ اِس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو۔ جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے [یا مثلاً دس ہی بجے] زید میرے پاس میرے مکان میں آ کر بیٹھا رہا، اِس کو تعارض کہیں گے۔ چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔

تعارض کے متعلق ہدایات:

اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، [تو] اگر وہ دونوں قابلِ تسلیم ہیں، تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے۔ یعنی اُس کو ظاہری مدلول [ومعنی] سے ہٹا دیں گے اور اِس طور سے اُس کو

---

(۱) The rational argument should be final, while the argument based on report should be approximative, either in respect of its cannotation or in respect of its authenticity.

بھی مان لیں گے۔اور دوسری کو اُس کے ظاہر پر رکھ کر اُس کو مانیں گے۔اور اگر ایک قابلِ تسلیم اور ایک غیر قابلِ تسلیم ہے،تو ایک کو تسلیم [کریں گے]،دوسرے کو رد کردیں گے۔مثلاً مثال مذکور [زید کے ٹرین پر سوار ہونے اور عین اُسی وقت گھر پر موجود رہنے کی خبر] میں اگر ایک راوی معتبر، دوسرا غیر معتبر ہے،تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کردیں گے۔اور اگر دونوں معتبر ہیں،تو دوسرے قرائن [ومؤیدات] سے جانچ کرکے ایک کے قول کو مانیں گے، دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کرلیں گے۔مثلاً [مذکورہ واقعہ میں] اور [دیگر] شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا،تو یوں کہیں گے کہ اس [راوی] کو شبہ ہوا ہوگا،یا [زید] سوار ہو کر پھر واپس آگیا ہوگا اور اس [خبر دینے والے] کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی **ونحو ذٰلک** [یا اسی جیسے کوئی معنی وتاویل]۔

تعارض کی شکلیں

جب یہ قاعدہ معلوم ہوگیا،تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی وعقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے،تو اِسی قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ:

الف– دونوں دلیلیں قطعی ویقینی ہیں۔یا،**ب**– دونوں ظنی ہیں۔یا،**ج**–نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی۔یا،**د**–عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً [ثبوت کے اعتبار سے ہو یا معنی پر دلالت کے اعتبار سے]۔یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں:ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو۔یعنی مثلاً:کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سندِ متواتر یا مشہور سے نہیں۔دوسرے یہ کہ دلالۃً ظنی ہو،گو ثبوتاً قطعی ہو،یعنی مثلاً:کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُس کا قطعی ہے؛مگر اُس کے دو معنی ہوسکتے ہیں اور اُن میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا،اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔یہ معنی ہیں دلالۃً ظنی ہونے کے۔یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔

الف-عقلی قطعی اور نقلی قطعی (۱):

پس صورتِ 'الف' کہ دونوں ثبوتاً و دلالۃً قطعی ہوں [یعنی ثابت ہونے کے لحاظ سے دونوں یقینی ہوں اور دونوں متعین معنی پر دلالت کرتی ہوں] اور پھر متعارض ہوں، اِس کا وجود محال ہے؛ کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں، تو دو صادق میں تعارض کیسے ہوسکتا ہے؟ [اس لیے کہ تعارض وہ ہے] جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص قیامت تک اِس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کرسکتا۔ (۲)

ب-عقلی و نقلی دونوں ظنی (۳):

اور صورتِ 'ب' [دلیل نقلی و عقلی دونوں ظنی ہونے] میں چوں کہ دلیلِ نقلی مظنون الصدق [یعنی جس نقلی دلیل کے درست ہونے کا گمان ہے، اُس] کے ماننے کے وجوب پر دلائلِ صحیحہ قائم ہیں جو اصول وکلام [عقلی اصول اور علمِ کلام کے اصول] میں مذکور ہیں۔ اور دلیل عقلی مظنون الصدق [یعنی جس دلیلِ عقلی کے درست ہونے کا گمان (۴) ہے، اُس] کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیلِ صحیح قائم نہیں۔ اس لیے اِس وقت دلیلِ نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیلِ عقلی کو غلط سمجھیں گے۔ اور اُس کا مظنون ہونا [عقلی دلیل کا گمان اور ظن پر مشتمل ہونا] خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو، تو اُس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکمِ عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی۔ (۵)

---

(۱) Both the arguments should be final and conclusive (۲) جب تعارض کی یہ حقیقت معلوم ہوگئی کہ: ایک دوسرے کے اس طرح خلاف ہو کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو، تو ظاہر ہے کہ دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہی ہوگا۔ (۳) Both should be approximative (۴) عقلی اور شرعی محاورہ میں جو لفظ 'ظن' استعمال ہوتا ہے، وہ کبھی تو وہم، خیال اور اٹکل کے مفہوم میں ہوتا ہے اور کبھی یقین ہی کا ایک درجہ شمار ہوتا ہے۔ البتہ قطعی یقین کے مقابلہ میں اِس کا درجہ ثانوی ہوتا ہے۔ (۵) یہاں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ یہی بات تو دلیل نقلی کے ساتھ بھی ہے کہ اُس میں بھی سچ اور غلط دونوں جانبوں کا اِحتمال ہے۔ تو جس طرح سچ ہونے میں گمان 'ظن' پر مشتمل ہونے کا اعتبار کیا گیا، غلط ہونے میں گمان اور ظن کا اعتبار کیوں نہ کیا گیا۔ تو اِس کا جواب دیا جاچکا کہ: چوں کہ گمانِ سچ رکھنے والی نقلی دلیل کا ماننا واجب ہے جس پر دلائل موجود ہیں۔ اور گمانِ سچ رکھنے والی عقلی دلیل پر کوئی صحیح دلیل قائم نہیں۔

ایک شبہہ کا ازالہ:

اور اگر چہ اِس صورت میں دلیلِ نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اُس کے ظاہری معنی سے، اُس کو پھیر لیتے؛ مگر چوں کہ تاویل بلاضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں، اس لیے اِس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن [شرعی طور پر ناجائز وخلافِ اصول اور عقل کی رو سے ناپسندیدہ] ہے۔ جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کر دی گئی: بقولہ ''اُس کا مظنون ہونا'' الی قولہ ''مخالفت نہیں کی گئی۔''(۱)

ج۔ نقلی قطعی اور عقلی ظنی (۲):

اورصورتِ 'ج' [تعارض کی تیسری صورت جس میں دلیل نقلی قطعی اور عقلی ظنی ہو، اُس] کا حکم بدرجۂ اَولیٰ مثل صورتِ 'ب' کے ہے؛ کیوں کہ جب دلیلِ نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے، تو دلیلِ نقلی قطعی تو بدرجۂ اَولیٰ عقلی ظنی پر مقدم ہوگی۔

د۔ عقلی قطعی اور نقلی ظنی (۳):

اورصورتِ 'د' [تعارض کی چوتھی صورت جس میں عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو، اِس] میں دلیل عقلی کو تو اِس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحۃ ہے [اُس کا صحیح ہونا قطعی ہے]۔ اور نقلی گو ظنی ہے؛ مگر نقلی ظنی کے قبول کے وجوب پر بھی دلائلِ صحیحہ قائم ہیں [صحیح دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ دلیل نقلی ظنی کا قبول کرنا واجب ہے] جیسا صورت 'ب' میں بیان ہوا۔ اس لیے اُس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔ پس اِس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کر کے اور عقل کے مطابق کر کے اُس کو قبول کریں گے۔ اور یہی خاص موقع ہے اِس دعوے کا کہ درایت مقدم ہے روایت پر۔

---

(۱) یعنی دلیلِ نقلی میں تاویل کا ناپسندیدہ ہونا، اِس قول میں بیان کر دیا گیا ہے کہ: دلیل عقلی کا ظنی ''ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو تو اُس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی۔''

(۲) The arguments based on report should be final, while the rational argument should be approximative.

(۳) The rational argument should be final, while the argument based on report should be approximative.

اورصورتِ 'ب' 'ج' [نقلی وعقلی ظنی یا نقلی قطعی اور عقلی ظنی] میں اِس [تاویل] کا دعویٰ و استعمال جائز نہیں [بل کہ دلیل عقلی کا ترک کر دینا ضروری ہے] جیسا مدلل ومفصل دونوں صورتوں ['ب' اور 'ج'] میں اِس کا بیان ہو چکا۔

اگر دلیل نقلی کے مقابلہ میں دلیل عقلی وہمی اور خیالی ہو:

اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی وخیالی [Hypothetical and Fanciful] ہو یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی وہمی وخیالی ہو؛ مگر [یہ دونوں صورتیں اس لیے ذکر نہیں کی گئیں کہ] اِن کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک [اور نا قابلِ اعتبار] کہا جاوے گا؛ کیوں کہ جب عقلی باوجود مظنون [ظنی] ہونے کے مؤخر ومتروک ہے [اور نا قابلِ اعتبار ہے جیسا کہ صورت 'ب' 'ج' میں مذکور ہوا] تو وہمی وخیالی تو بدرجۂ اولیٰ [نا قابلِ اعتبار ہوگی]۔ اِس کی نظیر کا صورتِ 'ج' [نقلی قطعی اور عقلی ظنی] کے حکم میں بیان ہوا ہے۔

یہ تفصیل ہے، تعارض بین الدلائل العقلیہ والنقلیہ [عقلی ونقلی دلائل میں تعارض] کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی اُن لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں، گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو، محض وہمی وخیالی ہو۔ اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔

ترجیح وتطبیق کی مثالیں:

مثال صرف 'ب' اور 'ذ' کی ذکر کرتا ہوں؛ کیوں کہ صورت 'الف' [کہ دلیل عقلی ونقلی دونوں قطعی ہوں] تو واقع ہی نہیں ہوسکتی اور 'ج' [نقلی قطعی اور عقلی ظنی] کا حکم مثل 'ب' کے بدرجۂ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا [کہ اِس میں تاویل کی گنجائش نہیں]، اس لیے اِن ہی دو ['ب' اور 'ذ'] کی مثالیں کافی ہیں۔

مثال 'ب': دلیل عقلی ونقلی دونوں ظنی:

مثال 'ب' [دلیل نقلی اور عقلی دونوں ظنی ہوں]: آفتاب کے لیے حرکتِ اَیْنِیَّہ [مکانی

حرکت] ثابت ہے، **لِظاهر قوله تعالیٰ:** [خدا تعالیٰ کے اِس قول سے] ﴿**وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ**﴾. (۱)

اور بعض حکماء آفتاب کی حرکت صرف محور [Axis] پر مانتے ہیں [یعنی حرکتِ وضعی کے قائل ہیں، جیسے چکی کی حرکت اپنے محور پر ہوتی ہے] جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرکتِ اَینیہ [مکانی حرکت] کا قائل ہونا اور بعض حکماء کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔

مثالِ دٔ: عقلی قطعی، نقلی ظنی:

مثالِ دٔ [دلیل عقلی قطعی اور نقلی ظنی]: دلائلِ عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل [جدا] ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُس کا مس [ملنا] نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ **وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ** (۲) سے قبلِ غور متوہّم ہوسکتا ہے [یعنی غور کرنے سے پہلے ظاہری طور پر یہ وہم ہوسکتا ہے] کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر محمول ہوسکتا ہے وِجدان فی بادی النظر [سرسری طور کے احساس] پر۔ پس آیت کو اِس [سرسری نظر] پر محمول کیا جاوے گا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہورہا ہے۔ جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہرِ نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہورہا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(۱) الانبیاء: ۳۳۔ ترجمہ: اور وہ ایسا (قادر) ہے اُس نے رات اور دن اور سورج اور چاند بنائے (وہ نشانیاں آسمان کی یہی ہیں اور شمس وقمر میں سے) ہر ایک، ایک ایک دائرہ میں (اس طرح چل رہے ہیں کہ گویا) تیر رہے ہیں۔ (بیان القرآن جلد ۷ ص ۴۵) (۲) الکہف: ۸۶۔ حضرت ذوالقرنین ''جب غروبِ آفتاب کے موقع پر (یعنی جہتِ مغرب میں منتہائے آبادی پر) پہنچے، تو آفتاب اُن کو ایک سیاہ رنگ کے پانی میں ڈوبتا ہوا دکھلائی دیا (مراد اِس سے غالباً سمندر ہے کہ اُس کا رنگ اکثر جگہ سیاہ ہے اور سمندر میں گو حقیقتاً غروب نہیں ہوتا؛ لیکن جہاں سمندر سے آگے نگاہ نہ جاتی ہو، تو بادی النظر [سرسری نظر: ف] میں سمندر ہی میں غروب ہوتا معلوم ہوگا)'' (حکیم الامت: بیان القرآن جلد ۶ ص ۱۳۳)

[۱] انتباہِ اول
متعلق حدوثِ مادہ

[Regarding the Temporality of Matter]

[''ازلی'' ہونا - جس کی کوئی ابتدا نہ ہو- خدا تعالیٰ کی مخصوص صفت ہے۔ لہٰذا مادّہ کے قدیم ہونے کا قائل ہونا ایک غلط عقیدہ ہے جس کی اصلاح کی گئی ہے۔]

سائنس کے اتباع و اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدۂ توحید میں - جو کہ اساسِ اعظم، اسلام کا ہے [یعنی اسلام کی سب سے عظیم بنیاد میں] - دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں۔ اور اُن غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے متبع رہے اور نہ اسلام کے؛ چناں چہ عن قریب معلوم ہوتا ہے۔

توحید کے متعلق پہلی غلطی: مادہ کا قدیم ہونا

ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ، قِدَم [خدا تعالیٰ کے قدیم ہونے کی خاص صفت] میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔ اور حکمائے یونانیین بھی اِس غلطی میں شریک ہیں؛ مگر اُن کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی؛ گو اُس میں ایک تلبیس [ملاوٹ] سے کام لیا گیا ہے؛ چناں چہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے اور احقر نے ''درایۃ العصمۃ'' (۱) میں اُس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے۔ اور اہلِ سائنس متعارف [جدید سائنس دانوں] کے پاس اُس درجہ کی بھی کوئی دلیل نہیں۔ مثل دیگر دعاوی [دعووں] کے اِس میں بھی محض تخمین [وگمان] کی حکومت سے کام لیا ہے۔ (۲) یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکوّناتِ

(۱) دس کتابوں پر مشتمل ''تلخیصاتِ عشر'' کا ایک جزو ''درایۃ العصمۃ'' ہے۔ (۲) ملاحظہ ہو: ''وجہِ تالیفِ رسالہ''۔

موجودہ[کائنات کی اشیاء] اگر محض معدوم تھیں، تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا۔

سمجھ میں نہ آنا محال ہونے کی دلیل نہیں:

لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اُس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے؟ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام اَنحائے وجود یعنی تغیراتِ مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم [موجود ہونے سے پہلے معدوم] ہے، اُس کا نفسِ وجود مسبوق بالعدم نہ ہو [موجود ہونے سے پہلے معدوم نہ ہو]۔ آخر اُن وجودات اور اِس [مادہ کے] وجود میں فرق کیا ہے؟ پس سمجھ میں نہ آنا تو قِدَم اور عدمِ قِدَم [قدیم ہونے اور قدیم نہ ہونے] میں مشترک اور قِدَم [قدیم ہونے] میں اِتنی اور افزونی [واضافہ] ہے کہ اُس کے بطلان [غلط ہونے] پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے۔ اور وہ دلیل سائنسِ حال [موجودہ سائنس] کے مقابلہ میں تو بہت آسانی سے چلتی ہے اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔

مادہ- بلاصورت- کا قدیم ہونا باطل ہے:

وجہ یہ کہ سائنس حال [جدید سائنس] میں مادہ قدیمہ کو ایک مدت تک صورتِ جسمیہ [Substantial Form] سے خالی مانا گیا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد [خالی ہونا] صورت سے [Abstraction from form] محال ہے؛ کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شی کا وجود بالقوہ [موجود ہونے کی صلاحیت Potential] ہے اور جس سے فعلیت [شی کی خارج میں موجودگی Actual Existence متعلق] ہوتی ہے وہ صورت [Form] ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی [Ability to Exist] ہے [نہ کہ وجود کی مظہریت]۔ پس مادہ کو بلاصورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماعِ متنافیین [دو متعارض باتوں Two

contraries کے ایک وقت میں جمع ہونے] کا قائل ہونا ہے، کہ [مادہ کا] وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے ۔ (۱) پس اِس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہو، تا بہ قِدَم چہ رسد۔ [کہاں قدیم ہونا؟! قدیم تو جب ہو کہ پہلے موجود ہو۔]

مادہ کا –مع الصورت– قدیم ہونا بھی باطل ہے:

اور اگر فلسفۂ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے تو [بھی قدیم ہونا ثابت نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ] یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورتِ جسمیہ بدوں [بغیر] صورت نوعیہ کے اور کوئی صورتِ نوعیہ بدوں [بغیر] صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہوسکتی۔ پس جب کوئی صورت اُس مادہ میں مانی جاوے گی، لامحالہ وہاں صورتِ شخصیہ بھی ہوگی۔ اور صورتِ شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے [یعنی ایک صورت جاتی، دوسری صورت طاری ہوتی ہے] ۔ پس جب ایک صورت شخصیہ متاخرہ اُس [مادہ] پر آئی، دو حال سے خالی نہیں:

۱– یا تو پہلی صورتِ شخصیہ بھی باقی رہے گی، یا زائل ہوجاوے گی۔ اگر باقی رہی، تو شخص کا شخص ہونا صورتِ شخصیہ سے ہے، جب دو صورتِ شخصیہ ہوئیں، تو وہ دو شخص ہوگئے؛ پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہوجاوے اور یہ محال ہے۔

۲– اور اگر زائل ہوگئی، تو وہ قدیم نہ تھی ۔ (۲)[مطلب یہ ہے کہ مادہ پر دوسری صورتِ شخصیہ: مثلاً 'د' آنے کے بعد پہلی صورتِ شخصیہ مثلاً 'ج' زائل ہوگئی، تو لازم آیا کہ 'ج' قدیم نہ تھی] اس لیے کہ قدیم کا زوال ممتنع [اور محال] ہے۔ پس وہ [پہلی صورتِ شخصیہ 'ج'] حادث ہوئی۔ اور اُس ['ج'] سے پہلے جو صورتِ شخصیہ (مثلاً 'ب') تھی، اِسی دلیل سے [کہ پہلی صورتِ

---

(۱) Something exist in act and at the same time does not exist in act.

(۲) آگے مثال میں چند صورتِ شخصیہ: 'پہلی'، 'دوسری' کے نام سے ذکر کی گئی ہیں۔ ہم نے اُن کے اشارے یہ مقرر کیے ہیں: 'الف': مطلق صورت شخصیہ۔ 'ب': صورتِ شخصیہ جس پر پہلی صورتِ شخصیہ طاری ہوئی۔ 'ج': پہلی صورتِ شخصیہ۔ 'د': دوسری صورتِ شخصیہ۔

شخصیہ پر دوسری صورتِ شخصیہ آنے کے بعد پہلی زائل ہوجاتی ہے] وہ ['ب'] بھی حادث ہوگئی۔ پس جب تمام افرادصورتِ شخصیہ کے حادث ہوئے، تو مطلق صورت شخصیہ [مثلاً 'الف'] بھی حادث اور مسبوق بالعدم [یعنی موجود سے پہلے معدوم] ہوئی۔ اور جب وہ [مطلق صورت شخصیہ 'الف'] معدوم ہوگی، اُس وقت صورتِ نوعیہ معدوم ہوگی [کیوں کہ صورت شخصیہ کے بغیر صورتِ نوعیہ کا وجود ہی نہیں ہوتا] اور اُس [صورتِ نوعیہ] کے معدوم ہونے سے صورتِ جسمیہ معدوم ہوگی [کیوں کہ صورتِ نوعیہ کے بغیر صورتِ جسمیہ نہیں پائی جاتی، لہٰذا] اُس [صورتِ جسمیہ] کے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہوگا، پس قِدَم [مادہ کا قدیم ہونا] باطل ہوا۔

عدم [Non being] سے وجود [Existence] میں آنا محال نہیں؟:

اور عدم سے وجود میں آنا جوسمجھ میں نہیں آتا، اُس کا نام استبعاد [مستبعد ہونا] ہے، استحالہ [محال ہونا] نہیں۔ اور مستبعدات وقوع سے آبی نہیں [واقعات کی تعجب خیزی: وقوع پذیری سے مانع نہیں] اور اِن دونوں [مستبعد اور محال] میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔(۱)

عقیدۂ قِدَمِ مادہ، اسلام اور سائنس دونوں کے خلاف ہے:

اور اِس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ عقیدۂ قِدَم مادّہ، اسلام کے خلاف ہے۔ اور سائنس حال کے خلاف اس لیے کہ [موجودہ سائنس مشاہدہ کی پابند ہے اور مادّہ کے قدیم ہونے کا عقیدہ مشاہدہ کے خلاف ہے؛ لہٰذا مادہ کو قدیم ماننا اہلِ سائنس کے اصول کے خلاف ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ] اہلِ سائنس خودخدا ہی کے قائل نہیں۔ اس لیے میں نے کہا تھا کہ یہ [مسلمان] متبعینِ [سائنس] دونوں کے خلاف ہوئے [سائنس کے اس لیے کہ: سائنس خدا تعالیٰ کی منکر ہے اور یہ، مسلمان ہونے کی وجہ سے خدائے تعالیٰ کا انکار کرنہیں سکتے۔ اور اسلام کے اس

(۱) ملاحظہ ہو: اصول موضوعہ نمبر ۳۔

لیے کہ: اسلامی عقیدہ کی رُو سے مادہ قدیم ہو نہیں سکتا۔]

خدا کا قائل ہونا مادہ کے حادث ہونے پر موقوف ہے:

اور حقیقت میں اگر غورِ صحیح کیا جاوے - قِدَمِ مادّہ [مادہ قدیم] کے مانتے ہوئے - پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی؛ کیوں کہ جب [مادّہ کے قدیم ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ:] اُس [مادّہ] کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے [اور یہی واجب الوجود کا مفہوم ہے]، تو وہ [مادہ خود] واجب الوجود ہو گیا [اور یہ بھی معلوم ہے کہ واجب الوجود - کہ جس کی ذات اُس کے وجود کی خود علت ہو - کو ہی خدا کہتے ہیں]۔ اور ایک واجب الوجود [مثلاً مادہ] کا دوسرے واجب الوجود [خدا] کی طرف محتاج ہونا، خود خلافِ عقل ہے۔ [کیوں کہ] جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اُس [مادّہ] کا اپنی صفاتِ حرکت وحرارت اور اپنے افعال، تنوعات [خاصیات وتاثیرات یعنی مظاہر وحوادث] وغیرہ سے ہو سکتا ہے۔(۱) پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوثِ مادہ [مادہ کے حادث ہونے] پر۔

قدیم بالذات اور قدیم بالزمان:

اور اگر قدیم بالذات [The eternal- in- itself] اور قدیم بالزمان [The eternal- in- time] میں فرق نکالا جاوے تو اِس کی گفتگو فلاسفۂ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہو چکی ہے۔ چوں کہ اِس وقت کے فلاسفہ اِس کے قائل نہیں اس لیے اس سے طیِّ کشح

(۱) اہلِ سائنس کو خالق سبحانہ کے منکر ہونے کی وجہ سے ہر شے کے تکون کی طبعی علت نکالنے کے لیے مادہ کے اصل اور قدیم ہونے کا عقیدہ گھڑنا پڑا۔ اُن کے مطابق: ☆ عالم سماوی وارضی تمام کائنات کی اصل دو چیزیں ہیں۔ ۱: مادہ۔ ۲: مادہ کی حرکت۔ یہ دونوں چیزیں قدیم ہیں، ازلی ہیں۔ ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں، ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ناممکن ہے۔ ☆ مادہ نہایت درجہ بسیط ہے ☆ حرکت کا کوئی سبب نہیں ہے۔ اجرام سماویہ، کواکب، کائنات ارضیہ، جمادات، نباتات، حیوانات، یہ سب مادہ ہی سے اس کی حرکت کے سہارے وجود میں آئے ہیں۔ ☆ مادہ کے قدیم اور مؤثر حقیقی ہونے کی وجہ سے فلاسفہ جدید کسی معبود اور خالق کائنات کا انکار کرتے ہیں۔

[گفتگو کو نظر انداز] کیا جاتا ہے۔

نظریہ دیمقراطیس کا مغالطہ:

اور اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اُس صورت کو صُوَرِ مُتَاَخِّرہ [بعد کو طاری ہونے والی صورتوں] کے ساتھ بھی مجتمع مانے، اس طرح سے کہ وہ بہ شکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا جن میں قسمت عقلیہ و وہمیہ [ذہنی طور پر تقسیم کیا جانا] ممکن ہے؛ مگر قسمتِ فکّیہ [خارجی تقسیم] ممکن نہیں، جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔(۱)

مغالطۂ دیگر:

یا اُس [مادہ] کو مع الصورت متصلِ واحد مان کر اُس میں اجزائے تحلیلیّہ کا قائل ہو [اور اِس حیثیت سے اِن اجزاء کو قدیم کہے]۔(۲)

اِزالۂ مغالطہ:

تو، [دونوں صورتوں میں: عالم کے مادہ کو پہلے نظریہ کی رو سے منتشر اجزاء مانیں یا دوسرے نظریہ کی رو سے صورت کے ساتھ متصل] ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزاء قدیم ہوں گے، تو اُس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے، تو [لامحالہ ماننا پڑے گا کہ] حرکت اُن کی قدیم تھی۔ اور اگر ساکن تھے، تو [یقیناً ماننا پڑے گا کہ] اُن کا سکون قدیم تھا۔ اور [ہر دو صورتوں میں ذیل کی خرابیاں گلے پڑتی ہیں:]

---

(۱) وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو: حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: حل الانتباہات ص ۱۳۳، ۱۳۴۔ (۲) اِس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ "عالم کے اجزائے اولی ایک دفعہ کل کے کل ایک صورتِ خاص پر مع صفتِ قدامت کے موجود ہو گئے۔ اُن میں ذرات اور چھوٹے چھوٹے اجزاء نہ تھے۔ پھر جو کچھ عالم میں کائنات موجود ہوتی ہیں، وہ سب اِن اجزائے اولی کے ٹکڑے ہو ہو کر متفرق ترکیبوں سے مل کر بنتے ہیں [اِن ٹکڑوں کو اجزائے تحلیلیہ کہتے ہیں]۔ بنیاد دونوں مذہبوں کی ایک ہی ہے، وہ یہ کہ مادہ بوقتِ قدامت مع صورت کے موجود تھا۔ دیمقراطیس کے قول پر وہ صورت ذرات کے ساتھ قائم تھی۔ دوسرے قول پر وہ صورت اُس مجتمع چیز کے ساتھ قائم تھی جو اصل ہے عالم کی۔

۱-[اگر یہ قدیم ذرات ساکن تھے،تو اِس میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ] اِس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزاء بھی [جنہیں ساکن مانا گیا تھا] متحرک ہیں،جس سے سکون زائل ہو گیا۔

۲-اور [اگر فرض کر لیں کہ یہ قدیم ذرات متحرک تھے،تو اِس میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ:] بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزاء بھی ساکن ہیں [جس سے اُن اجزاء کی حرکت زائل ہو گئی جنہیں متحرک مانا گیا تھا]۔(۱)

بہر حال حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔اور [یہ بات مسلم ہے کہ] قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔پس اِن اجزاء کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا۔اور اجزاء اِن دو سے خالی نہیں ہو سکتے [یا تو متحرک ہوں گے یا ساکن]۔پس ثابت ہو گیا کہ خود وہ اجزاء [یا ذرات] بھی قدیم نہیں ہیں۔

غیر موجود میں خدا تعالیٰ کا تصرف:

اور اگر مادہ کے حدوث [حادث ہونے] پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم [غیر موجود شی پر عمل درآمد] سمجھ میں نہیں آتا،تو اول تو محض استبعاد و قیاس الغائب علی الشاہد ہے [محسوسات و مشاہدات کی حالتوں پر غائب و غیر محسوس باتوں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا]۔اور پھر [جہاں تک سمجھ میں نہ آنے کی بات ہے،تو اور بھی بہت سی باتیں سمجھ میں نہیں آتیں۔چناں چہ] یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز [مادہ] قدیم ہو۔پس سمجھ میں نہ آنا [تصرفِ باری وقدامتِ مادہ] دونوں میں مشترک ہوا،اس لیے یہ [سمجھ میں نہ آنے کی بات] بھی قابلِ احتجاج نہیں۔[اور مذکورہ دلیل کی رو سے مادہ کا حادث ہونا معلوم ہو چکا۔] غرض قِدَم [مادہ] بلاغبار باطل ومحال رہا۔

---

(۱) توضیح کے لیے دیکھیے:الامام محمد قاسم نونوتویؒ"تجدد امثالِ وجود""تقریر دل پذیر"ص ۳۲۵،۳۳۰،۳۳۱ شیخ الہند اکیڈمی ۱۳۴۵ھ،حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ:"حل الانتباہات"ص ۱۳۴،۱۳۵۔

قدیم ہونا، نہ ہونا، دونوں ممکن مان لینے کی صورت میں:

اور اگر ہم اِن سب دلائل سے قطع نظر کرکے ['مادہ' کے لیے] قِدَم کو محال نہ بھی کہیں؛ مگر وجودِ قِدَم کی بھی کوئی دلیل نہیں۔ تو قِدَم وعدمِ قِدَم دونوں علی سبیل التساوی [مساوی طور پر] محتمل رہیں گے۔ پس اِس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا؛ لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین [دونوں جانبوں میں سے ہر جانب کے درست ہونے کا احتمال رکھتے] ہوں، اگر مخبرِ صادق ایک شق کو متعین فرمادے، تو اُس کا قائل ہونا واجب ہوجاتا ہے۔(۱) اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرمادیا ہے: قَالَ تَعَالٰی: بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ. (۲) وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: کَانَ اللّٰهُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَه شَیْءٌ. (۳) پس نقلی [دلیل کے] طور پر بھی اِس [مادہ کے حادث ہونے] کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

---

(۱) دیکھیے اصول موضوعہ نمبر۲۔ (۲) ''خالق کے معنی ہیں: مادہ میں صورت بنانے والا۔ اور مُبدِع: مادہ کا پیدا کرنے والا، حق تعالیٰ کی دو صفتیں ہیں۔'' چناں چہ: ''بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ'' ''اللہ تعالیٰ'' موجد ہیں آسمانوں اور زمینوں کے۔'' اِس کے متصل ہی ''وَ اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَهٗ کُنْ فَیَکُوْنُ'' اِس پر دلالت کررہا ہے، (کہ) اِس میں مادہ کا توسط نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ تو مادہ کے بھی خالق ہیں اور صورت و ہیئت کے بھی۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۸، ص۳۰۰، البقرۃ: ۱۱۷، الانعام: ۱۰۱، بیان القرآن جلد۱ص ۶۴، ۱۱۶، اشرف التفاسیر جلد۲ص ۱۷۰-۱۷۲) (۳) کچھ نہیں تھا، تو بھی خدا تھا۔

[۲] انتباہِ دوم
متعلق تعمیم قدرتِ حق

[Regarding the Omnipotence of God]

[مادہ کے افعال وخواص یعنی قوانین فطرت کے موجودہ تصور سے خداتعالیٰ کی قدرت عام ہونے کی نفی ہوتی ہے۔ اِس اِنتباہ میں اِسی مغالطہ کودور کیا گیا ہے۔]

پہلی مذکور غلطی [جو مادہ کے قدیم ہونے کے متعلق تھی] کا حاصل خداتعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لیے اِثبات [ثابت کرنا] تھا۔ اور اِس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفتِ کمال کوخدائے تعالیٰ سے نفی [اِنکار] کر دینا ہے۔ اور وہ صفتِ کمال، عمومِ قدرت [خداتعالیٰ کا ہرشی پر قادر ہونا–Omnipotence] ہے؛ کیوں کہ اِس زمانے کے نوتعلیم یافتوں [یعنی جدید عصری علوم سے بہرہ ور افراد] کی زبان اور قلم پر یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا۔ اور اِس کی دو تقریریں کی جاتی ہیں، کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی نقلی پیرایہ میں۔

خلافِ فطرت محال ہونے کے دلائل

ا-عقلی دلیل:

عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اِس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کبھی اِس کے خلاف نہیں دیکھا۔ [لہٰذا مشاہدہ، تجربہ اور عادت کی موافقت ہی قانونِ فطرت ہے] پس [فطرت کے] اِس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا، وہ محال ہے۔

اِنکارِ معجزات:

اور اِسی بناء پر معجزات سے- کہ خوارقِ عادت [اور خلافِ قانونِ فطرت] ہیں- انکار کر دیا۔ بعض [معجزوں] سے تو صریحاً [صاف طور پر] کہ اُس حکایت ہی کی تکذیب [وتردید] کر دی۔ اور جہاں واقعہ کی تکذیب- بوجہ منصوص قطعی ہونے کے [اُس واقعہ کے قرآن وحدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہونے کی وجہ سے]- نہ ہو سکی، وہاں در پردہ انکار کیا کہ تاویلِ باطل سے کام لیا۔ اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا، تو کراماتِ اولیاء تو کسی شمار میں نہیں۔ اور مبنیٰ [اصلی دار و مدار] اِس تمام کا وہی اعتقادِ استحالۂ خلافِ فطرت ہے [کہ خلافِ قانونِ فطرت ہونا محال ہے]۔

دلیل کا تجزیہ:

صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ استحالہ [محال ہونے کی بات] ایک دعویٰ ہے، دعوی کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ [اور] محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ اس لیے کہ اِس کا حاصل استقراء ہے۔

اِستقراء [Inductive Method] کی حقیقت اور اُس کا حکم:

اور استقراء میں چند جزئیات [Propositions] کا مشاہدہ ہوتا ہے، اِن سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہو سکتا؛ البتہ مرتبۂ ظن [ظنی دلیل Probability کے درجہ] میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اُس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں؛ لیکن یہ ظن وہاں حجت ہو گا جہاں اُس سے اقویٰ [زیادہ قوی] دلیل اُس کی معارض [Contradicted] نہ ہو۔ اور وہاں بھی محض دوام [ہمیشگی] کا حکم درجۂ ظن میں ہو گا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب اِمکان عن الجانب المخالف [ایسا ضروری ہو کہ جس کے خلاف ممکن ہی نہ ہو] ثابت نہیں ہو سکتا (۱) نفیِ امکان کے لیے [یعنی ''ضروری ہونا''، ثابت کرنے اور مخالف جانب کا محال ہونا ظاہر کرنے کے مستقل دلیل درکار ہے۔ اور جہاں اقویٰ [زیادہ قوی] دلیل معارض [و مقابل] ہو، وہاں

[استقراء سے ثابت ہونے والے] اُس ظن کا اُتنا بھی اثر نہ رہے گا؛ بل کہ [دوام کا حکم بھی معطل و منسوخ ہو کر] اُس اقوی پر عمل ہوگا۔ پس جب نفیِ اِمکان [خلافِ فطرت کے اِمکان کی تردید] کی کوئی دلیل نہیں اور [استقراء سے موافقتِ فطرت کا ''ضروری'' ہونا ثابت نہیں، دوسری طرف زیادہ قوی دلیل یعنی] دلیل اقوی [مثلاً مخبرِ صادق کی خبر] بعض جزئیات [وواقعات] کے لیے اس حکمِ [فطرت] کے خلافِ حکم ثابت ہونے پر قائم ہے، پھر کیا وجہ کہ اُس اقوی [Stronger Argument] کو حجت نہ سمجھا جائے۔ یا اُس میں تاویل بعید کا اِرتکاب کیا جاوے؟ [اِس موقع پر تو قوی تر دلیل کو حجت سمجھنا اور Far-Fetched Interpretation سے بچنا واجب ہے۔] کیوں کہ تاویل میں صَرف عن الظاہر ہوتا ہے [الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف مراد لیا جاتا ہے](۲)، اس لیے بلاضرورت اِس [تاویل] کا اِرتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں ضرورت ہے نہیں، پھر کیوں تاویل کی جاوے؟ ورنہ یوں [بلاضرورت کے الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف مراد لینے کا دروازہ کھولا جائے] تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے [معنی بگاڑے جاسکتے ہیں، اس طرح تو] کسی عبارت، کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا۔

۲۔نقلی دلیل:

دوسرا پیرایہ اِس دعوے کی دلیل کا نقل ہے۔ وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾(۱)

تجزیہ اور نتیجہ:

صاحبو! [یہ دلیل تو صحیح ہے؛ لیکن] اِس دلیلِ صحیح سے [خلافِ فطرت کے محال ہونے پر]

---

(۱) یعنی جانبِ مخالف کا ناممکن ہونا لازم آئے۔ ''ضرورت'' سے مراد منطق کی اِصطلاح ''ضروریہ مطلقہ'' ہے جس میں صفت کا موصوف سے جدا ہونا محال ہوا کرتا ہے۔ اِسی طرح ''دائمی'' سے مراد ''دائمہ مطلقہ'' ہے جس میں صفت کا موصوف سے جدا ہونا محال نہ ہو۔]

(۲) For,every secondary interpretation involves a turning away from the explicit and literal sense.

(۱) ترجمہ: ''اور آپ خدا کے دستور میں (کسی شخص کی طرف سے) رد وبدل نہ پاویں گے (کہ خدا تو کوئی بات جاری کرنا چاہے اور کوئی اُس کو روک سکے۔ (الفتح: ۲۳۔ بیان القرآن: جلد۹ص ٦٦، احزاب، آیت: ٦٢، جلد ۱۱ ص ۳۵)۔

استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ایک یہ کہ [یہ تسلیم کرلیا جائے کہ] ''سنت'' سے مراد ہر سنت ہے۔دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عموم ہے، خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے۔حالاں کہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل لیے نہیں۔[کیوں کہ نہ صرف] ممکن؛ بل کہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بہ قرینۂ سیاق وسباق [آیت کے سیاق وسباق کے لحاظ سے] خاص خاص امور ہیں جو اُن [تمام] آیات میں مذکور ہیں [جہاں یہ یا اِس کے ہم معنی الفاظ استعمال ہوئے ہیں] جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر، خواہ بالبرہان [دلائل و براہین کے ذریعہ] یا بالسنان [قتال ومقابلہ کے ذریعہ]۔

اور اگر اِس [’سنت‘] میں عموم لیا جاوے، تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے۔یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔(۱) جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگِ راہ ہوجاتی ہے۔مقصود اِس سے توثیق [تاکید اور پختگی] ہوگی وعدہ ووعید کی۔(۲)

دلیل، عقلی اور نقلی سے مرکب:

اور ایک تیسری تقریر اِس مدعا کی اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی ونقلی [دلیلوں] سے۔وہ یہ کہ: عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے اور وعدہ میں تبدیل بالنص [یعنی قرآنی صراحت کی رو سے] محال ہے۔پہلا مقدمہ [premise: عادت اللہ کا وعدۂ فعلی ہونا] عقلی ہے۔دوسرا [مقدمہ-premise- کہ ''وعدے میں تبدیلی محال ہے''] نقلی۔

---

(۱) The verse actually means that no one else can possibly "change"the habitual way or usual practice of God

(۲) یعنی حق کے غلبہ کا وعدہ اور باطل کی نامرادی ''وناکامی کی وعید کے متعلق ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ میں توثیق وتاکید کردی گئی ہے کہ خدائے تعالیٰ کے اِس وعدہ اور وعید کو کوئی تبدیل نہیں کرسکتا۔اور اگر تبدیل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی کو مان لیا جاوے، تو اُس صورت میں اِس کا حاصل '' وعدہ ہوگا۔''جیسے قیامت کے آنے کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے تو ''بلاشبہہ اللہ تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدہ کو، اس لیے قیامت کا آنا ضروری ہے۔'' (پ:۳، ال عمران: بیان القرآن جلد۲۔ص۳)۔اِس صورت میں بھی ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ کے ذریعہ توثیق ہوگی وعدہ اور وعید کی۔

زالۂ مغالطہ:

سو، دوسرا مقدمہ [وعدہ میں تبدیلی کا محال ہونا] تو [بے شک وشبہہ اور] بلا استثنا صحیح ہے؛ لیکن پہلا مقدمہ [عادت اللہ کا وعدۂ فعلی ہونا] مسلّم نہیں۔

[یہاں دو مثالیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ عادت کو وعدہ کہنا درست نہیں۔]

مثال ۱: موسمِ بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار اِمساکِ باراں ہوا ہوگا [بارش رُکی ہوگی] جب تک کہ اُس [بارش کے رُکنے] کی عادت بھی نہ تھی؛ کیوں کہ عالم کا حادث ہونا [کہ شی عدم سے وجود میں آیا کرتی ہے] پہلے ثابت ہو چکا ہے، تو اگر وہ عادت [بارش کا ہوتے رہنا] وعدہ تھا، تو اُس وعدہ میں خلاف کیسے ہو گیا؟

مثال ۲: تنوعات [مخلوقات کی انواع-Species] سب حادث ہیں۔ جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اُسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے، تو یہی عادت ہو گئی تھی۔ پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے؟ [یہ دوسری نوع کے افراد کا پیدا ہونا] خواہ بطور اِرتقاء [Evolution] جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں -یا بہ طور نشو [Germination]، جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے۔

شبہہ:

اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبیعہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سب [Divergent Phenomena] اِس عادت میں داخل ہے۔

عادت اور فطرت کی اصل حقیقت:

تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسباب طبیعہ [Physical Causes] خود تصرفِ قدرت وتعلقِ ارادہ [Divine Power and Divine Will] کے محتاج ہیں، اِس لیے اِس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی۔ یعنی [خدائے تعالیٰ کا اپنی] قدرت و ارادہ سے تصرف [وتبدیلی] کرنا۔ پس اصل عادت اِس کو کہیں گے [کہ خدائے تعالیٰ نے اپنی قدرت اور

ارادہ سے اسبابِ طبعیہ میں تصرف فرمایایا اُسے معطل کر دیا] ۔سو یہ خلافِ سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے ۔اِس اعتبار سے خلافِ عادت بھی موافق عادت کے ہوگیا ۔بہ اعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور بہ اعتبار حقیقت کے [خدا تعالیٰ کے اپنی قدرت وارادہ سے تصرف کے اعتبار سے] موافقِ عادت کہنا درست ہے ۔پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی؟

[۳] انتباہِ سوم

متعلق نبوّت [Regarding Prophethood]

[وحی، فرشتہ خیالی چیزیں ہیں، معجزات دلیلِ نبوت نہیں۔ مذہبی احکام معاش کے متعلق نہیں، منکر نبوت کی نجات ممکن ہے وغیرہ مغالطوں کا اِزالہ۔]

اِس مادہ [یعنی نبوت کی بحث] میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں:

غلطی ۱- وحی کی حقیقت -Nature of Revelation- میں:

اول وحی کی حقیقت میں؛ جس کا حاصل بعض مدعیانِ اجتہاد(۱) نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض [لوگوں] میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے۔ اور اِس جوش کے سبب اُس پر اُسی کے تخیّلات غالب رہتے ہیں۔ اِس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اُس کا متخیلہ [قوتِ خیال، Imaginary Power] مہیا کر لیتا ہے۔ اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی [سنائی دیتی] ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے۔ اور خارج میں اُس آواز یا اُس صورت یا اُس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا، سب موجوداتِ خیالیہ ہیں فقط۔

لیکن نبوت کی یہ حقیقت [کہ مضامین، آواز، صورت اور فرشتہ کے ساتھ گفتگو، سب موجوداتِ خیالیہ ہوں اور اِنہی خیالی اِلتباسات Obsession کو نبوت کا مضمون سمجھا جائے] بالکل نصوصِ صریحہ صحیحہ: [قرآن وحدیث کی صراحت] کے خلاف ہے۔ نصوص میں تصریح ہے کہ:

وحی: ایک فیضِ غیبی ہے جو بہ واسطہ فرشتہ کے ہوتا ہے۔ اور وہ فرشتہ کبھی اِلقا کرتا [دل میں ڈالتا] ہے جس کو حدیث میں **نَفَثَ فِیْ رُوعِی** [میرے قلب میں ڈالا] فرمایا ہے۔ کبھی اُس کی صوت [آواز] سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے: **یَاتِیْنِی الْمَلَکُ اَحْیَاناً فَیَتَمَثَّلُ لِی** [فرشتہ کبھی متمثّل ہو کر میرے پاس آتا ہے۔ وحی کی] اِس

[حقیقت] کا علومِ جدیدہ میں اِس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے۔ سو، اِس کی تحقیق کسی آئندہ انتباہ [انتباہِ ہشتم] میں وجودِ ملائکہ کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ ہو جاوے گی جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور جب ممکنِ عقلی کے وجود پر نقلِ صحیح دال [رہنمائی کرنے والی] ہو، عقلی طور پر اُس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصولِ موضوعہ ۲)

غلطی ۲- معجزات کی حقیقت میں:

دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسبابِ طبعیّہ کے ہوتا ہے۔

معجزات کو عادی امور بنانے کی کوشش کرنا: سو [اِس باب میں غلطی کا منشا یہ ہے کہ] علومِ جدیدہ بلا دلیل اِن کے وقوع کے بھی منکر ہیں۔ اور اسی بناء پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں اُن میں تاویل بعید۔ جس کو تحریف کہنا بجا ہے۔ کر کرا کر اُن کو امور عادیہ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ جیسے اِضْرِبْ بِعَصَاکَ الْحَجَرَ وغیرہ۔ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم (۱) کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے ۔ [اور قوتِ متخیلہ کا کرشمہ قرار دے دیا جاتا ہے]۔ جیسے انقلابِ عصائے موسیٰ [عصائے موسیٰ کے سانپ بن جانے] میں کہا جاتا ہے۔

منشائے اِشتباہ:

اور اِس اشتباہ کا جو منشاء ہے [یعنی قانونِ فطرت کے خلاف محال ہونے کا عقیدہ] اُس کو انتباہِ دوم میں رفع کر دیا گیا ہے۔ پس قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسبابِ طبعیہ کے پیدا کیا۔ ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے۔ (۲) اُسی طرح اُن کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسبابِ طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں۔ غایت ما فی الباب [زیادہ سے زیادہ]

(۱) خیال اور تصور کے اثر کو مسمریزم (Hypnotism) کہتے ہیں: ''مسمریزم نفس حیوانی کے تصرفات سے متعلق ہوتا ہے اور طبعیات کی ایک معمولی شاخ ہے جس میں ایک ادنیٰ درجہ کا حیوان اور ایک مردود بدکار آدمی بھی شریک ہے۔ اِس کو انبیاء کے معجزات سے کوئی سروکار نہیں۔'' (حکیم الامت، ترجمہ: مفتی زین الاسلام قاسمی: مأۃ دروس ص ۷۰، ۷۱)

(۲) تسلسل کہتے ہیں، جہاں سلسلۂ عاریت میں کوئی حقیقی دینے والا نہ ہو۔ یعنی عطاؤں کا ایسا سلسلہ ہو جس =

اِس کو مستبعد کہیں گے؛ مگر استحالہ [محال ہونا] اور اِستبعاد [مستبعد ہونا] ایک نہیں (اصول موضوعہ۳)۔(۱)

غلطی۳- معجزات کو دلیل نبوت نہ سمجھنا:

تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیلِ نبوت نہیں قرار دیا جاتا؛ بل کہ صرف حسنِ تعلیم وحسنِ اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے۔اور اِس انحصار کی بجز اِس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ:اگرخوارق کو دلیلِ نبوت کہا جاوے تو مسمر یزم وشعبدات بھی مستلزمِ نبوت [ثبوتِ نبوت فراہم کرنے کی صلاحیت رکھنے والے] ہوں گے۔

مسمر یزم اور شعبدات کی حقیقت:

اور یہ دلیل اس لیے لچر ہے کہ مسمر یزم وشعبدات واقع میں خوارق نہیں؛ بل کہ مستند [ومنسوب] ہیں اسبابِ طبعیہ خفیہ [پوشیدہ طبعی اسباب] کی طرف جس کو ماہرین جان کر مدعی [کے دعویٰ] کی تکذیب [وتردید] اور نیز اُس [دعوی کرنے والے] کے ساتھ معارضہ [ومقابلہ] کرسکتے ہیں۔اور [اِس کے برخلاف] انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سببِ طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کرسکا جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق [یعنی خلافِ قوانینِ عادت] ہیں۔پس معجزات وشعبدات مشترک الاستلزام نہ ہوئے [دلیلِ نبوت بننے میں معجزہ کے ساتھ شعبدہ کسی طرح شریک نہ ہوا]۔(۳)

=میں کوئی معطی اصلی نہ ملے۔مثلاً سببِ طبعی کہاں سے آیا؟ تو کہیے کہ اِس کے لیے فلاں سبب۔ پھر وہ کہاں سے آیا؟،تو اُس کے لیے فلاں سبب۔اس طرح سبب کا سلسلہ چلتا چلا جائے، جب ہر سبب عارضی ہے کسی اور وجہ سے وجود میں آیا ہے،تو اُس کا معطی اصلی کون ہے؟ دینے والا کوئی اصلی ہونا چاہیے۔سببِ عارضی کا ایسا سلسلہ کہ جس کے لیے کوئی اصلی نہ ہو، اِسی کو تسلسل کہتے ہیں جو کہ محال ہے۔اس لیے ایک اصلی قادرِ مطلق ماننا پڑے گا کہ جس نے اسباب کو بے سبب بنایا۔(۱) محال کو خلاف عقل کہتے ہیں جو کبھی واقع نہیں ہوسکتا اور مستبعد کو سمجھ میں نہ آنا۔ (۲) بل کہ دونوں میں واضح فرق ہے:ایک حجت بن سکتا ہے، دوسرا نہیں۔خرق عادت ہونے کی وجہ سے اور کسب انسانی کو دخل نہ ہونے کی وجہ سے، دلیل واجب التسلیم معجزہ ہے،شعبدہ اور مسمر یزم کی وہ حیثیت نہیں۔

دلیلِ نبوت:

البتہ [نبوت کی دلیلیں دو ہیں: ۱-علمی: حسنِ تعلیم وحسنِ اخلاق۔ ۲-عملی: معجزہ۔ اِس لیے] حسنِ تعلیم وحسنِ خلق بھی دال علی النبوت [نبوت کی دلیل] ہے؛ مگر حکمتِ خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبینِ انبیاء علیہم السلام میں چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے۔ خواص اہلِ فہم بھی جو کہ تعلیم و اخلاق کے درجۂ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کر سکتے ہیں اور عوامِ بلید بھی جو تعلیم واخلاق سے استدلال کرنے میں اِس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجۂ علیا کا اندازہ کر نہیں سکتے۔ پس ہر حکیم وخوش خلق کو نبی سمجھ لیتے۔ اِس لیے ایک ذریعہ استدلال کا اُن [عوام] کے اِدراک کے موافق بھی رکھا گیا جس میں علمِ اضطراری، صحتِ دعویٔ نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے۔

اشتباہ کا عام فہم ازالہ:

اور دوسرے اہلِ شعبدہ سے اِن [عوام] کو خلط وغلط اس لیے نہیں ہوسکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اِن فنون [شعبدہ ومسمریزم وغیرہ] کے ماہرین بھی معارضہ [ومقابلہ] سے عاجز آ گئے۔

غلطی ۴- احکامِ نبوت کو صرف آخرت سے متعلق سمجھنا:

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکامِ نبوت کو صرف امورِ معادیہ [آخرت] کے متعلق سمجھا اور امورِ معاشیہ [دنیوی معاملات] میں اپنے کو آزاد ومطلق العنان [بے لگام وخود مختار] قرار دیا۔ [قرآن و حدیث کی] نصوص اِس کی صاف تکذیب کر رہی ہیں: **قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی: وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ الخ**، اِس کا شانِ نزول ایک امرِ دنیوی ہی ہے۔(۱) اور تقریبِ فہم [سمجھ سے قریب کرنے] کے لیے اِس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حُکّامِ ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملاتِ باہمی

(۱) آیت ﴿وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَھُمُ الْخِیَرَۃُ مِنْ اَمْرِھِمْ﴾ میں من امرھم عام ہے واجب العمل ہوگا۔ اِس باب میں حدیث: اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْیَاکُمْ سے جو شبہہ ہوا ہے کہ حدیث میں تو کہا گیا ہے کہ تم اپنے دنیوی معاملات کو زیادہ جانتے ہو، لہٰذا اپنی سمجھ کے مطابق عمل کرو۔ تو یہ اُس صورت میں ہے کہ جب آپ محض رائے مشورہ کے طور پر فرماویں۔ (بیان القرآن جلد سوم ص ۱۷۷، سورہ احزاب پارہ ۲۲۔ ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان)

میں بھی دست اندازی کرتے ہیں، تو کیا حاکمِ حقیقی کو اِس کا حق نہیں؟

غلطی ۵- احکامِ شرعیہ کو ہر زمانہ میں قابلِ تبدیل سمجھنا:

اور اِسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی [پروان چڑھتی] ہے کہ احکامِ شرعیہ کو -جو کہ متعلق معاملات کے ہیں- ہر زمانہ میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے۔ سو، اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے جیسا کہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے، سو [اُس وقت تو] واقع میں اِس کا قائل ہونا [کہ چوں کہ غیر مقصود چیزوں -ذرائع- میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، لہٰذا معاملات سے تعلق رکھنے والے احکام میں -زمانہ کی ضرورت اور حالات کے تقاضہ سے- تبدیلی کے اعتقاد کا] مضائقہ نہ تھا۔ اور جب کہ مقصود ہونا اِن [معاملاتی احکام] کا بھی ثابت ہے، جیسا کہ غلطی رابع کے رفع [وازالہ] میں ثابت ہوا، تو اب اِس کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں ہے۔ (۱)

زمانہ کی تبدیلی:

رہا یہ شبہہ عقلیہ کہ زمانہ کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اِسی بنا پر شرائع میں نسخ وتبدل ہوتا آیا ہے، تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک کل چھ سو سال کا فصل ہے، اِس مدت میں تو مصالحِ مقتضیۂ تبدلکے [مصلحتیں جو تبدیلی کا تقاضہ کرتی ہیں اُن کے بدلنے سے] احکام بدل گئے۔ اور آپ [صلی اللہ علیہ وسلم] سے اِس وقت تک اُس مدت سے مضاعف مدت مع شئ زائد [دوگنی مدت سے بھی زیادہ] گذر گئی اور اب تک وہ مصالح نہ بدلے۔

---

(۱) شرعی احکام کو مقصود بالذات نہ سمجھنا بڑی لغزش ہے۔ ''احکام نکاح، طلاق وغیرہ میں جابجا **اِتَّقُوا اللّٰه** اور **سميع عليم** اور **عزيز حكيم** اور **بصير** اور **خبير** اور **هُمُ الظّٰلِمُوْن** اور **فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه** وغیرہا کا آنا -جو کہ مُشعِر ہیں [احساس کراتے ہیں: ف] مخالفت کی حالت میں وعید پر- دلیلِ قطعی ہے کہ یہ سب احکام شریعت میں مقصود اور واجب ہیں۔'' (بیان القرآن ص ۱۴۳، ۱۴۴)

شبہہ کا حل:

اِس کا حل یہ ہے کہ اگر واضعِ قانون حکیمِ کامل وعالم الغیب ہو، تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الی یوم القیامۃ تک کی مصالح [یعنی قیامت تک کے تمام زمانوں کی مصلحتوں] کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔

کارروائی میں تنگی کا شبہہ:

اور اگر واقعاتِ زمانہ کو دیکھ کر شبہ کیا جاوے کہ ہم اِس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کارروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اِس زمانے کے مناسب نہیں۔

حل:

اِس کا حل یہ ہے کہ تنگیِ قانون کا حکم اُس وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب اُس پر عامل ہوں [عمل کریں] اور پھر کام اٹکنے لگیں۔ سو اِس کو کوئی ثابت نہیں کرسکتا۔ اور اِس وقت جو تنگی پیش آرہی ہے اُس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل [عمل نہ کرنے والے] زیادہ ہیں اور عامل [عمل کرنے والے] کم۔ جب اِن قلیل عاملوں کو اُن کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑے گا، ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی۔ سو اِس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرزِ معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔ جیسے طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے؛ مگر اُس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی۔ تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی، قریہ [گاؤں] کی تجارت میں ہوئی۔ اور کہیں [ایسا ہوتا ہے کہ در حقیقت] تنگی واقع نہیں ہوتی، محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہو جاتا ہے۔ تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامّہ کی رعایت سے، کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔

غلطی ۶ - احکام میں حکمت اور علت تراشنا:

چھٹی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے عللِ غائیہ [اصل غرض اور مقصد] اپنی رائے سے تراش کر اُن کے وجود وعدم [ہونے، نہ ہونے] پر احکام کے وجود وعدم کو

دائر سمجھتے ہیں اور نتیجہ اِس کا یہ ہوتا ہے کہ [قرآن وحدیث کے] احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں؛ چناں چہ بعض کی نسبت مسموع ہوا [یہ سننے میں آیا] کہ انہوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیفِ محض [وضو کا اصل مقصد صرف صاف سُتھرا رہنا] سمجھ کر اپنے کو نظیف [میل کچیل سے صاف] دیکھا، تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کردی۔ اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیبِ اخلاق [نماز کا اصل مقصد نفس کا مہذب ہونا] سمجھ کر، اُس کے حصول کو [یعنی مہذب اور civilized ہونے کو] مقصود سمجھ کر نماز اُڑادی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے [کہ اُن سے مقصود تمدنی فوائد قرار دے لیے]۔ اور اسی طرح نواہی [شریعت کے ممنوعات] میں، مثل: سود وتصویر وغیرہ [احکام میں تبدیلی اور] تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل [اور بے کار] کردیا۔

علتوں کا مقصود ہونا: تجزیاتی گفتگو

اور علاوہ اِس کے، اِس [علت تراشنے] کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اِس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوِی بلا دلیل [بے دلیل دعوے] ہیں۔ کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں [یعنی اُن سے عبادت ہی مقصود ہو] کہ اُن کی اصلی غایت [وغرض] امتثالِ امر [حکم کے بجا لانے] سے اِبتلائے مکلّف ہو [اور بندوں کی آزمائش ہو کہ کون حکم مانتا ہے اور کون اپنی رائے کو حکم پر ترجیح دیتا ہے]۔ علاوہ اِس کے جو غایات تجویز کیے گئے ہیں، اِس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو اُن احکام کی صورتِ نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں، جس طرح بعض ادویہ (بل کہ عند التامل تمام ادویہ) مؤثر بالخاصیۃ ہوتی ہیں۔(۱) پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے، کسی کے خیال میں کچھ آوے، تو ایک رائے کو دوسری

(۱) مؤثر بالخاصیت یہ ہے کہ ہیئتِ کذائیہ (Morphological Structure) کے ساتھ وہی صورت جب ہو تب فائدہ مرتب ہو۔ بعض چیزیں مفید بالکیفیت ہوتی ہیں اُن میں یہ ممکن ہوتا ہے کہ اُس کیفیت ومزاج کی دوسری شی سے بھی فائدہ حاصل کیا جاسکے۔ مثلاً ''اگر نماز دوائے مفید بالکیفیت کے مشابہ ہوتی تو یہ ممکن تھا کہ اُس کیفیت اور مزاج کی دوسری چیز وہ فائدہ دے سکتی جو فائدہ کہ صلوٰۃ کا ہے؛ لیکن نماز بالکیفیت مفید نہیں؛ بل کہ مشابہ دوائے مفید بالخاصہ کے ہے''۔ (ملفوظات جلد ۱۳. مقالات حکمت جلد ۲ ص ۱۳۸، نیز جلد ۱۲ ص ۱۱۰، ۱۱۱) صورتِ نوعیہ: رہی صورت نوعیہ، تو وہ کسی شی کے اجزاءِ ترکیبیہ کی ہیئت ترکیب کا نام ہے۔

رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے؟ پس بہ قاعدہ: **اذا تعارضا تساقطا**. [جب دو چیزوں میں تعارض واقع ہوا، تو] دونوں کو ساقط قرار دے کر نفس احکام ہی منعدم و منہدم [ہو جائیں گے، یعنی ڈھہ جائیں گے اور فنا] ہو جاویں گے، تو کیا کوئی عاقل معتقدِ ملت اِس کا قائل ہو سکتا ہے؟

علت تراشنے کی اِطلاقی مضرت:

اور اسی غلطی کے شُعَب [شعبوں] میں سے ہے کہ مخالفِ مذہب کے مقابلہ میں یہ علل [علتیں] بیان کر کے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔ سو اِس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ عِلل محض تخمینی ہوتے ہیں۔ اگر اِن میں کوئی خدشہ نکل آوے، تو اصل حکم مختل [اور مخدوش] ٹھہرتا ہے۔ تو اِس میں ہمیشہ کے لیے مخالفین کو اِبطالِ احکام [احکام کے غلط کہنے] کی گنجائش دینا ہے۔ اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار [اور بھید] نہیں ڈھونڈا کرتا۔ اور نہ اسرارِ مزعومہ [گمان و خیال پر مبنی بھیدوں] پر قانون میں تبدّل و تغیّر یا ترک [ترمیم کرنے یا چھوڑ دینے] کا اختیار رہتا ہے۔ البتہ خود بانیِ قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔(۱)

علت اور مجتہدین:

اور [ایک سوال، اب یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر علت نکالنے میں یہ خرابیاں ہیں، تو مجتہدین نے علت کیوں نکالیں؟ جواب یہ ہے کہ] مجتہدین نے جو بعض احکام میں عِلل [علتیں] نکالی ہیں اُس سے دھوکا نہ کھایا جاوے [اِس کی دو وجہیں ہیں]:

۱- اول تو وہاں امور مسکوت عنہا: [شریعت میں جن جزئیات کا حکم صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے، اُن] میں تعدیۂ حکم [علت کے واسطہ سے شرعی حکم کی سرایت پذیری] کی ضرورت تھی۔

۲- دوسرے اُن کو اِس کا سلیقہ تھا۔ اور یہاں دونوں امر مفقود [غائب] ہیں۔ اور علاوہ کم علمی [یعنی ضرورت کا اِدراک، اور تعدیہ کا سلیقہ نہ ہونے] کے، اِتباعِ ہَوَیٰ [خواہشات کی پیروی] بڑا حاجب [و مانع] ہے۔

(۱) حکمتوں اور علتوں کے متعلق تفصیلات ۱۲ویں انتباہ میں آئیں گی۔

غلطی ۷-منکرِ نبوت کی نجات کا قائل ہونا:

ساتویں غلطی جو افتح الاغلاط [سب سے خطرناک وشدید غلطی] ہے: یہ ہے کہ بعضے منکر ِنبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیرِ مقصود کا انکار اُس کو مضر نہیں۔

غلطی کا رد:

اِس کا ردِ مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبینِ نبوت کے خُلُود فی النّار پر دال ہیں [یہ نصوص منکرینِ نبوت کو ہمیشہ ہمیش جہنم کی وعید سناتے ہیں] ۔اور ردِّ عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکذب ِرسول، مکذبِ خدا بھی ہے۔[رسول کا جھٹلانے والا خدا کا بھی جھٹلانے والا ہے] کیوں کہ وہ **مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہ** وغیرہ [قرآن کی صریح] نصوص کی تکذیب [وانکار] کرتا ہے۔اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم [یا وقت کے بادشاہ] کو تو مانے ؛مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت ومقابلے سے پیش آئے، کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہوسکتا ہے؟

[۴] انتباہِ چہارم
متعلق قرآن من جملہ اصول اربعہ شرع

[Regarding the Holy Qur'an]

[قرآن کے باب میں دو غلطیاں پیش آتی ہیں۔۱- دینی احکام کو قرآن میں منحصر سمجھنا۔ ۲-قرآن کے ساتھ مسائلِ سائنس کا اِنطباق۔]

شریعت کے چار اصول

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں: کتاب اللہ، حدیث الرسول، اجماع الامت، قیاس المجتہد۔اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں۔ اِن سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جا رہی ہیں۔کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں۔[**پہلی غلطی:**] ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔اِس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔[**دوسری غلطی:**] دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائلِ سائنس پر منطبق [ومطابق] ہونے کی اور مسائلِ سائنس پر مشتمل [وشامل] ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔

پہلی غلطی: احکام شریعت کو قرآن میں منحصر سمجھنا

تحقیق:

پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کو اہل ِاصول نے مُشْبَع [بہت کافی اور تفصیل کے ساتھ] بیان کیا ہے۔ اور اِسی غلطی کی ایک فرع [اور شاخ] یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اُس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال

کردیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔ چناں چہ داڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر [صرف قرآن سے ثبوت فراہم کرنے کا رجحان] ایسا خمیر میں داخل ہوگیا ہے کہ جب کوئی مخالفِ مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، تو یہ لوگ اُس مطالبہ کو صحیح اور اِس اِثبات [قرآن سے ثبوت دینے] کو اپنے ذمّہ لازم سمجھ کر اُس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اور جو خود اِس پر قادر نہیں ہوتے، تو علماء کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کردو۔ سو، جب اِس فرع کی بنا [یعنی استدلال کے قرآن میں منحصر ہونے] ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، تو اِس فرع کا بناء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہوگیا، [کہ مطالبہ فاسد ہے اور قرآن میں اِنحصار کا عقیدہ بھی فاسد ہے، تو] مستقل رد کی ضرورت نہیں۔ پھر اِس دروازہ [دلیل کو صرف قرآن میں منحصر کرنے] کا مفتوح کرنا [کھولنا] نہایت ہی بے احتیاطی ہے۔

پہلی غلطی کے نتائج:

اِس کا انجام خود ارکانِ اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہوگا۔ [اس لیے کہ خدا جانے کتنے جزئیات ہیں جو قرآن میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں۔ خود ہی دیکھ لیجیے!] کیا کوئی شخص نماز پنج گانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کرسکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدرِ واجب [مثلاً سونا چاندی اور روپیوں میں چالیسویں حصہ] کا اِثبات قرآن سے کرسکتا ہے؟ وعلیٰ ہذا۔ ایسے مطالبہ کا [جو مخالفِ مذہب کی جانب سے کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا ہوتا ہے] غیر معقول ہونا ایک حِسّی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اُس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے؛ لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا، تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو، گواہ غیر مجروح [ہے اور گواہی کا اہل] و معتبر ہے؛ مگر میں تو اِس دعویٰ کو جب تسلیم کروں گا کہ بجائے اِس گواہ کے فلاں

معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے۔ تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابلِ پذیرائی سمجھے گی؟

اصول: دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی لازم نہیں آتی:

اِسی راز کے سبب فنِ مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفسِ دلیل کا مطالبہ ہوسکتا ہے، کسی دلیلِ خاص کا مطالبہ نہیں ہوسکتا۔ اور نیز [اصولیین نے یہ] تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی (۱)؛ کیوں کہ دلیل [مثلاً آفتاب روشنی کے لیے] ملزوم ہے اور مدلول [یعنی روشنی آفتاب کے لیے] لازم۔ اور نفی ملزوم [مثلاً آفتاب کی نفی] مستلزم نہیں ہے نفی لازم [روشنی کی نفی] کو [کیوں کہ روشنی آفتاب کے بجائے ٹیوب لائٹ وغیرہ سے بھی ہوسکتی ہے]۔ پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اُس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اُس کو ثابت کردے۔ کسی کو اُس سے اِس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو۔

ظنی احکام کا ماننا بھی لازم ہے:

ہاں! یہ مسلم ہے کہ یہ دلائلِ اربعہ قوت میں برابر نہیں؛ لیکن جیسا تفاوت اِن کی قوت میں ہے [جو باہمی فرق اِن دلائل کی مضبوطی میں ہے]، ایسا ہی تفاوت [اور فرق] اِن [دلائل] کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ:

بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں [کہ اُن کا ثبوت قطعی ہے، سلسلہ روایت متواتر یا مشہور ہے، اِسی طرح اُس کے ایک ہی معنی متعین ہیں]۔

بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں [کہ اُن کا ثبوت قطعی نہیں ہے، سلسلہ روایت متواتر یا

---

(۱) مدلول: جس چیز کی رہنمائی حاصل ہو۔ ملزوم: جس کے ساتھ کوئی چیز مربوط ہو۔ لازم: جو کسی چیز کے ہونے کے لیے ضروری ہو کہ وہ نہ پائی جائے تو پہلی چیز بھی نہ پائے جائے۔ جو چیز ضروری ہوا اُسے لازم، جس کے لیے ضروری ہو، اُسے ملزوم کہتے ہیں۔ جیسے دھوپ سورج کے لیے لازم ہے اور سورج دھوپ کے لیے ملزوم۔

مشہور نہیں۔ اِسی طرح اُس کے معنی بھی ایک سے زائد ممکن ہیں]۔بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہیں[کہ ثبوت قطعی،سلسلہ روایت معتبر؛لیکن ایک سے زائد معنی کا احتمال ہے]۔

بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالت ہیں[کہ اُن کا ثبوت قطعی نہیں ہے؛مگر اُن میں ایک سے زائد معنی کا احتمال نہیں ہے]۔

لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنّیہ کو نہ مانے ۔ کیا کسی ایسے حاکم کے-جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہوسکتا- بہت سے فیصلے محض اِسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمۂ مرجوعہ [پیش آمدہ مقدمہ] کوکسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے۔اور وہ دفعہ یقینی ہے ؛مگر اُس میں داخل کرنا ظنّی ہے جس کا حاصل اُس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے لیکن اُس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہوسکتا ہے اُس کو ہر شخص جانتا ہے۔یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔

دوسری غلطی: قرآن کے ساتھ سائنس کے اِنطباق کی کوشش

تحقیق:

دوسری غلطی یعنی قرآن میں اُس کے مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اِس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہلِ یورپ کی کوئی تحقیق -متعلق سائنس کے- دیکھی سنی،جس طرح بن پڑا،اُس کو کسی آیت کا مدلول بنا دیا [یعنی آیت کی تفسیر سائنسی تحقیق کے مطابق کر دی]۔اور اِس کو اسلام کی بڑی خیرخواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں۔اور اِس غلطی میں بہت سے اہلِ علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔اور اس میں [چار خرابیاں ہیں]:

پہلی خرابی: سائنس کے مسائل پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھنا

ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے، کہ مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا۔اور وجہ اِس [غلطی] کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصلی موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔

قرآن کا موضوع:

قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔ وہ ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی، جس طرح کتبِ طبیہ [طب کی کتابوں] میں مسائل اصلاحِ اجسام کے۔ پس جس طرح کسی کتابِ طبّی کا پارچہ بافی [کپڑا بُننے] وکفش دوزی [موچی گیری] کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اُس کے لیے موجبِ نقصان نہیں؛ بل کہ اگر غور کیا جاوے تو اِس تحقیق پر [یعنی اصلی موضوع پر نظر کے لحاظ سے] بلاضرورت [طب کی کتاب کا کپڑا بُننے کے ہنر اور موچی گیری کی صنعت کے بیان پر] مشتمل ہونا خود - بہ وجہِ خلطِ مبحث کے - ایک درجے میں موجبِ نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے، اُسی طرح قرآن کا - کہ طبّ روحانی ہے - اِن مسائلِ [سائنس] سے خالی ہونا اُس کے لیے کچھ موجبِ نقصان نہیں؛ بل کہ ایک گونہ کمال ہے۔

سائنس بہ قدرِ ضرورت:

البتہ اِس طبِ روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اُس [سائنس] کا مذکور ہو جاوے، تو وہ اُس ضرورت کا مُکَمِّل [تکمیل کرنے والا] ہے؛ مگر بقاعدۂ **اَلضَّرُوْرِیُّ یَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَۃِ** [جب کسی چیز کو اختیار کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، تو بہ قدرِ ضرورت ہی اختیار کی جاتی ہے۔ اِس بنا پر قرآن میں سائنس کا جزو بہ قدرِ ضرورت ہی استعمال ہوگا] مقدارِ ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا؛ چناں چہ توحید کے (کہ اعظم مقدماتِ اصلاحِ ارواح ہے) اِثبات کے لیے - کہ سہل واقرب طریق اُس کا استدلال بالمصنوعات ہے [یعنی توحید - جو کہ روح کی اصلاح کا سب سے عظیم پیش خیمہ ہے - کے ثابت کرنے کے لیے خالق کی پیدا کی ہوئی چیزوں سے اِستدلال اقرب وسہل ہونے کی وجہ سے] - کہیں کہیں اجمالاً واختصاراً بعض مضامینِ خلقِ سمٰوات وارض [زمین و آسمان کی تخلیق، سورج چاند، ستارے] وانسان و [طرح طرح کے] حیوان وغیرہ [کی پیدائش ومنافع] کا بیان ہوا بھی ہے۔ اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی، اس لیے اس [کی تفصیل] کا ذکر نہیں ہوا۔ غرض سائنس کے مسائل اُس کے مقاصد [میں] سے

نہیں۔ البتہ بہ ضرورت تائیدِ مقصود کے [روح کی اِصلاح کے لیے مقدمہ کے طور پر]، جتنا کچھ اُس میں بہ دلالتِ قطعیہ [یقینی معانی کے ساتھ قرآن میں] مذکور ہے، وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔ کسی دوسری دلیل سے اُس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ اگر کوئی دوسری دلیل اُس کے معارض [ومقابل] ہوگی، بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی۔(۱) یا تعارض کا [محض] شبہہ عائد ہوگا۔(۲) ہاں، یہ ہوسکتا ہے کہ [معنی اور] دلالت آیت کی قطعی نہ ہو، اِس [قرآنی معنی کے خلاف پر، ممکن ہے کہ دلیلِ صحیح قائم ہو [گویا عقلی دلالت قطعی ہو]، وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کر لیں گے [یعنی پھیر لیں گے]، جیسا اصول موضوعہ ۷ میں تحقیق ہوا۔(۳)

دوسری خرابی: اولین مخاطب اِن معانی سے نا آشنا تھے

[کسی آیت کی تفسیر سائنسی تحقیق کے مطابق کرنے کے باب میں] دوسری غلطی: یہ کہ اِس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں؛ بل کہ مقدماتِ مقصود سے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات [وذرائع] ایسے ہونے چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اِثباتِ مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا بہ دلیل مسلم کرادیے جاویں۔ ورنہ اُن سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہوگا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب سمجھنا چاہیے کہ اگر یہ جدید تحقیقات اِن آیاتِ قرآنیہ کے مدلولات ومفہومات ہوں- [یعنی قرآن کے معنی اور اُس کی تفسیر جدید تحقیقات پر مبنی ہوں] اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اول مخاطب ہیں

---

(۱) ایسی صورتیں دو ہیں۔ ایک یہ کہ قرآن کی دلالت قطعی ہو اور عقلی دلالت ظنی۔ دوسرے یہ کہ قرآن کی دلالت ظنی ہو اور عقلی بھی ظنی ہو۔ دیکھیے اصولِ موضوعہ نمبر ۷۔ (۲) جیسے بجلی، بارش، شہاب ثاقب وغیرہ کے اسباب کی سائنسی تحقیق اور قرآنی حقائق میں تعارض کا محض شبہہ ہے۔ اِس کا بیان اِنتباہ دہم بعض کائنات طبیعہ کے ذیل میں آرہا ہے۔ (۳) یہ تعارض کی تیسری صورت ہے کہ دلیل نقلی ظنی الدلالت کا قبول کرنا بھی چوں کہ واجب ہے اس لیے اُسے ظاہر سے پھیر کر عقل کے مطابق کریں گے۔ لیکن یاد رہنا چاہیے کہ یہ اُسی صورت میں کریں گے جب کہ عقلی دلالت قطعی ہو اور عقل ونقل میں تعارض بھی ہو۔ اگر تعارض نہ ہو، تو عقلی دلالت قطعی ہونے کے باوجود نقل میں تاویل نہیں کی جائے گی۔ اِسی طرح اگر عقلی دلالت قطعی نہیں ہے، تو نقل کے معنی میں -ظنی ہونے کے باوجود- تاویل نہیں کی جائے گی۔ (ملفوظات جلد ۲۱- انفاسِ عیسیٰ حصہ اول ص ۳۴۶)

قرآن کے، وہ بالکل اِن تحقیقات سے نا آشنا تھے۔ تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلَّمہ وغیر بدیہیہ وغیر مُثْبَتَہ سے استدلال کیا گیا ہے [یعنی] جن [مقدمات premises کے مدلولات یہ جدید اکتشافات ہیں وہ، ابتدائی مخاطبوں کے نزدیک نہ تو تسلیم شدہ ہیں، نہ دلیل اور وضاحت سے مستغنی ہیں؛ چناں چہ اُن] میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے، تو کلام اللہ کے طرزِ استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگے گا۔

تیسری خرابی: تحقیقات غلط بھی ہوتی رہتی ہیں

تیسری خرابی اِس [سائنسی تحقیق کو آیت کا مضمون بنانے] میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ سو، اگر اِن کو قرآنی مدلول [بنایا جائے، یعنی عصری تحقیقات کو قرآنی معنی پر منطبق کر کے، اُس کی تفسیر] بنایا جاوے، تو اگر کسی وقت کسی [سائنسی] تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہو گیا اور اہلِ اسلام کا اِقرار بہ ضمن ایسی تفسیر کے مدوّن ہو گا کہ قرآن کا یہ دعویٰ ہے، تو اُس وقت ایک ادنیٰ ملحد تکذیبِ قرآن [قرآن کے انکار] پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔ اور جز و کا اِرتفاع مستلزم ہے ارتفاعِ کل کو۔ پس [ایک جز و پر شبہہ پیدا ہو جانے سے کل پر سے اعتماد جاتا رہا۔ اِس طرح] قرآن صادق نہ رہا۔ اُس وقت کیسی دشواری ہو گی؟

تبدیلیِ تحقیقات اور معانیٔ قرآن:

اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے، جیسا بعض نے دعوی بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو ثابت ہو اُس کے الفاظ اُسی کے موافق ہو جاتے ہیں۔ سو، اِس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول [و معنی] بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ ہر مدلول میں احتمال اُس کی نقیض [ضد] کا بھی ہے۔ تو یہ تو ایسی بات ہو گئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اُس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے لڑکا ہو گا یا لڑکی؟ وہ کہہ دیتا کہ لڑکا نہ لڑکی۔ اور جو صورت واقع ہوتی، با ختلافِ لب و لہجہ اِس عبارت کو اُس پر منطبق کر دیتا۔ کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہو گا؟

چوتھی خرابی: یورپ کے محققوں نے قرآن کو زیادہ سمجھا

چوتھی خرابی اِس [سائنسی تحقیق کے ساتھ کسی آیت کو منطبق کرنے] میں یہ ہے- جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے- کہ اِس صورت میں اگر محققانِ یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا؛ مگر آج تک کسی نے- یہاں تک کہ خود نبی نے بھی- نہ سمجھا، ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بہ دولت سمجھ میں آئی، تو اِس کا کیا جواب ہوگا؟

[۵] انتباہِ پنجم

متعلق حدیث من جملہ اصول اربعہ شرع

[Regarding the Hadith]

[حدیثیں، آخری راوی کے الفاظ ہیں، اس لیے نہ محفوظ، نہ حجت۔ درایت کے خلاف کوئی روایت حجت نہیں۔ اِن خلجانات کا اِزالہ ہے۔]

ا- پہلی غلطی: حدیثیں محفوظ نہیں

تحقیق:

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اُس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں، نہ لفظاً نہ معنًی۔ لفظاً تو اِس لیے کہ عہد نبوی میں حدیثیں کتابۃً جمع نہیں کی گئیں۔ محض زبانی نقل در نقل کی عادت تھی۔ تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں، فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنًی اس لیے کہ جب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا لامحالہ اُس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا، خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو۔- اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا- پس اُسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے رو برو نقل کر دیا۔ پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔ جب نہ الفاظ محفوظ ہیں، نہ معانی، تو حدیث حجت کس طرح ہوئی؟ (اور یہی حاصل ہے شبہۂ فرقۂ قرآنیہ کا)۔

۲- دوسری غلطی: حدیثیں حجت نہیں

تحقیق:

۱- غلطی کا ازالہ:

اورحقیقت میں یہ غلطی محدثین وفقہائے سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اُن کو ضعفِ حافظہ وقلتِ رغبت وقلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔

قوت حافظہ:

[حالاں کہ] قوت حافظہ اُن کا، اُن کے واقعاتِ کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں، ثابت ہوتا ہے؛ چناں چہ [چند واقعات پیش کیے جاتے ہیں]:

۱- حضرت ابن عباسؓ کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سن کر یاد کر لینا۔

۲- اور حضرت امام بخاریؒ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب المتن والاسناد [حدیثوں کے متن اور اُن کی سندوں کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط کر کے- اِمتحان لینے کی غرض سے- پیش کیا جانا، جن] کو سن کر ہر ایک کی تغلیط کے بعد [یعنی غلطیوں کی نشاندہی کر کے امام بخاری کا] اُن سب کو بعینہ سنا دینا، پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا۔

۳- اور امام ترمذی کا بہ حالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گزر کر سر جھکا لینا اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اِس [مرتبہ گزرنے کے] وقت نہ تھا اور تحقیق سے اِس خبر کا صحیح ثابت ہونا۔

۴- اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اِعادہ کرانا، ایک حرف کی [بھی] کمی بیشی نہ نکلنا۔ یہ سب سیر وتواریخ و [راویوں کے حالات اور اُن کی استنادی حیثیت جانچنے کے فن] ''اسماء الرجال'' میں مذکور ومشہور ہے جو قوتِ حافظہ پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے۔

۵-''اسماء الرجال'' میں نظر کرنے سے سیئ الحافظہ رُوات [کمزور حافظہ راویوں] کی روایات کو صحیح [احادیث کے مجموعہ] سے خارج کرنا، کافی حجت ہے، اِس باب میں محدثین کی کاوش کی۔

غیبی امداد:

اور علاوہ قوت حافظہ کے [جو اُس زمانہ کے عمومی حالات سے بھی تعلق رکھتی ہے] چوں کہ اللہ تعالیٰ کو اُن سے یہ کام لینا تھا، اس لیے غیبی طور پر بھی اِس مادہ [یادداشت] میں اُن کی تائید کی گئی تھی؛ چناں چہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قصہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا، حدیث میں وارد ہے۔ [اِس کا اثر قوتِ حافظہ میں اضافہ کی شکل میں ظاہر ہوا]

ایک شبہہ اور جواب:

شبہہ: اور اِس [واقعہ] پر یہ شبہہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے۔

[جواب:] اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے [اُن حدیثوں میں کہ جن سے دینی احکام ثابت ہوں] اور یہ [حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور چادر کا اثر] تو ایک قصہ ہے۔ ایسی احادیث قسم ہیں علم تاریخ کی جو بلا اختلاف محتج بہ ہے [تاریخی قصوں سے اِستدلال کرنے اور بہ طور حکایت اُنہیں حجت بنانے میں کسی کا اختلاف نہیں]۔

دوسرا شبہہ اور جواب:

شبہہ: اور اگر اِس قصہ پر خلافِ فطرت ہونے کا شبہہ ہو، تو اِس کا جواب انتباہ سوم بحث معجزہ میں ہو چکا ہے [کہ معجزہ اُسے ہی کہتے ہیں جو خلافِ فطرت صادر ہو]۔ پھر خود ہم کو اِس میں بھی کلام ہے کہ یہ خلاف فطرت ہے۔ [کیوں کہ اِس کی نظیر موافقِ فطرت واقعات میں بھی ملتی ہے؛ چناں چہ] اہلِ مسمریزم [یعنی وہ عامل جو عملِ تنویمِ مقناطیسی [Hypnotism] کے ذریعہ

اپنے] معمول کے متخیلہ [Imagination of their Subject] میں ایسے تصرفات کردیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف اور اشیائے معلومہ غائب و منسی [نامعلوم چیزیں حاضر اور معلوم چیزیں غائب، بھولی بسری] ہو جاتی ہیں۔(۱) اِس [مسمریزم کی نظیر ذکر کرنے] سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اِسی [مسمریزم کے عاملوں کے] قبیل کا تھا؛ بل کہ صرف یہ بتلانا ہے کہ خلافِ فطرت کہنا مطلقاً صحیح نہیں۔(۲) اور اگر [خلافِ فطرت ہونا] مسلم بھی ہو، تو معجزہ ہے جس کا فیصلہ اِس سے پہلے ہو چکا ہے [کہ معجزہ بلا سبب طبعی کے ظاہر ہوتا ہے]۔

۶- اور علاوہ اِس کے [کہ اُس زمانہ میں قدرت کو اُن سے حفاظتِ حدیث کا کام لینا تھا، اِس لیے اُن کا ایسا حافظہ تھا۔ اور اِس طرح کا حافظہ ہونا کوئی محال بات نہیں ہے؛ بل کہ اب بھی کہیں کہیں ایسے افراد پائے جاتے ہیں:] ہم نے خود اپنے زمانے کے قریب ایسے حافظہ کے لوگ سنے ہیں؛ چناں چہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظہ کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سنی ہیں۔ یہ تو حافظہ کی کیفیت ہوئی۔ اور [حدیثوں کی حفاظت کرنے میں رغبت کی وجہ سنیے!]

یاد رکھ کر جوں کا توں پہنچانے میں رغبت:

رغبت اُن کی یاد رکھ کر بعینہٖ پہنچانے میں اِس لیے تھی کہ جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی ہے بقولہ **نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِيْ فَحَفِظَهَا وَ وَعَاهَا وَ اَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا. اَلْحَدِيْثُ.** [اللہ تعالیٰ ایسے بندہ کو شاداب رکھے جس نے میری بات سنی، حفاظت کی، یاد رکھا اور جس طرح سنا تھا اُسی طرح پہنچا دیا]۔ اِس دعا کے لینے کو

(۱) الف: عمل کرنے والے کو عامل اور جس پر عمل کیا جاتا ہے، اُسے معمول کہتے ہیں۔ مسمریزم-Hypnotism یا Telepathy- میں ایک انسان دوسرے انسان پر بغیر جسمانی توسط کے اثر ڈال سکتا ہے۔ یہ کمال- انسانی دماغ کے اندر پائے جانے والے صنوبری غدہ-Pieneal gland- اور مخروطی غدہ-Pituitary gland-(یعنی ایک چھوٹا سا بیضوی غدہ) کے بیدار ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔(۲) یہ ممکن ہے کہ ایک ہی قسم کا واقعہ سببِ طبعی کے طور پر واقع ہوسکتا ہو اور کسی خاص کے واسطے بلا سببِ طبعی کے۔(تفصیل کے لیے دیکھیے :اٰل عمران :۴۸؛ بیان القرآن جلد۲ ص۲۲،۲۳ تاج پبلشر ۱۹۹۴ء)

وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہنچادیں۔(۱)

ترمیم وتبدیلی سے خشیت:

اور [خدا کا خوف و] خشیت تغیر [وتبدیلی] سے اِس لیے تھی کہ اُنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا کہ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَا لَمْ اَقُلْهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ [ترجمہ: جس شخص نے میری طرف ایسی بات منسوب کی جسے میں نے نہیں کہا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔] حتی کہ بعض صحابہؓ مارے خوف کے حدیث ہی نہیں بیان کرتے تھے۔

۷- پھر محدثین کا احادیث طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید [یعنی 'او' یا 'او کما' کہنا کہ یہ ہے یا یہ ہے، یا جیسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وغیرہ کے الفاظ ظاہر] کرنا اور 'نحوہ' وغیرہ کہنا، صاف دلیل ہے اہتمامِ حفظِ الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں۔

عہدِ نبوی میں تدوین نہ ہونا، مستند ہونے میں خلل انداز نہیں:

ایسی حالت میں کتابۃً [لکھ کر] حدیثوں کا مُدَوَّن نہ ہونا، اُن کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہوسکتا؛ بل کہ غور کرنے سے مفید ومعین معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ کاتبین [لکھنے والوں] کے حافظے کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہوجاتا ہے۔ اور [یہ فطری امر ہے کہ] ہر قوت ریاضت سے بڑھتی ہے۔ ہم نے اَن پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل وعریض جزئیات کا حساب زبانی بتلاتے اور جوڑتے دیکھا ہے۔ بہ خلاف خواندہ [لکھے پڑھے] لوگوں کے کہ بے لکھے اُن کو خاک بھی یاد نہیں رہتا۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے اِس وقت لوگوں کے حافظہ کے ضعف کی [کہ لکھنے لکھانے کی عادت ہوجانے کی وجہ سے قوتِ حافظہ کو ریاضت کا موقع کم ملا، اس لیے حافظے ضعیف ہوگئے]۔ دوسرے وہ بھی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ

---

(۱) اگر شبہہ کیا جائے کہ جب حدیث میں کلام ہے، تو دعاء والی حدیث بھی کیسے مان لی جائے؟ جواب دو صفحے پیشتر ابوہریرہ کی چادر کے اثر والی حدیث کے متعلق گزرا کہ اِس قسم کی حدیثیں قسم ہیں تاریخ کی۔

کیا گیا کہ اُن سے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا [اِس لیے غیبی طور پر اُن کی مدد کی گئی تھی]۔ اور اب تدوین احادیث واحکام کی- جو کہ تدوینِ احادیث کا ثمرہ تھا- اس [قوتِ حافظہ] سے مُغنی [بے نیاز] ہوگئی۔ اور یہ امر بھی فطرۃً جاری ہے کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے اُس کے مناسب قُویٰ پیدا کیے جاتے ہیں؛ چناں چہ اِس وقت صنائع وایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا، اِس کی تائید کرتا ہے [کہ تمدن کی ترقی ایسے ہی دماغوں کی مقتضی ہے]۔

ایک مدت کے بعد لکھنے کی حکمت: ۱- قرآن کے ساتھ خلط سے بچانا:

اور حکمت عدمِ کتابت میں اُس وقت یہ تھی کہ حدیث وقرآن کا خلط نہ ہوجاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہوگئی اور وہ احتمال، خلط کا نہ رہا [تو احادیث کی تدوین ہوئی]۔

۲- اہلِ بدعت کی نفسانی اغراض سے حدیثوں کو محفوظ رکھنا:

اور نیز مختلف فرقوں کے اہواء [نفسانی اغراض] کا ظہور ہوا، اُس وقت سنن کا جمع ہوجانا **اقرب الی الاحتیاط واعون علی الدین** [قرین احتیاط اور دین کی حفاظت کے لیے زیادہ معین ومفید] تھا۔

اقوال وافعالِ نبویہ کامل طور پر محفوظ ہیں:

پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں؛ چناں چہ اسانید ومتون واسماء الرجال کے مجموعہ میں اِمعانِ نظر سے کہ [حدیثوں کے متن، اُن کی سندوں اور راویوں کے حالات میں غور کرنے سے] قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال وافعالِ نبویہ بلاتغیر وتبدل [نبی کے اقوال وافعال بغیر ترمیم وتبدیلی] کے محفوظ ہوگئے ہیں۔

یہ تقریر تو اخبارِ آحاد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور اگر کتبِ حدیث کو جمع کرکے اُن کے متون اور اسانید [متنوں، سندوں Texts & Authorities] کو دیکھا جاوے تو اکثر متون

میں اتحاد واشتراک اور اسانید میں تعدد وتکثّر نظر آوے گا [روایت کی جانے والی حدیثوں کے متن باہم مشترک اور متحد ہونے کے ساتھ سندوں کی تعداد اور روایت کے طریقے کثیر نظر آتے ہیں] جس سے وہ احادیث متواتر ہوجاتی ہیں۔ اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالرواۃ [راویوں کے متعلق شبہات] کی گنجائش ہی نہیں رہتی؛ کیوں کہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں [جوکہ متن واحد اور سندِ واحد میں ہوا کرتی ہے۔]

۳-تیسری غلطی: درایت سے روایت کی تنقید

اب بعد اِثباتِ حُجیتِ حدیث کے [جب حدیث کا حجت ہونا ثابت ہو چکا، تو] درایت سے اُس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہوگیا ہوگا؛ کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت وظنی الثبوت ہو۔ اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اُس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے۔ اور اصولِ موضوعہ میں تقدیم نقلی ظنی کی [یعنی نقلی ظنی دلیل کی ترجیح] عقلی ظنی پر ثابت ہوچکی ہے۔

۴-روایت بالمعنی کی حقیقت

رہا قصہ روایت بالمعنی کا، سو اِس کا انکار نہیں کیا جا سکتا؛ لیکن اول تو بلاضرورت اِس کی عادت نہ تھی اور اُن کے حافظہ کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی [لہٰذا روایت بالمعنی بھی نادر ہی ہوتی تھی]۔ پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن سن کر روایت کیا ہے؛ چناں چہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ سو اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا ہے۔ اور پھر دونوں کے معانی متوافق [ایک دوسرے کے موافق] ہونے سے اِس کا پتہ چلتا ہے کہ جنہوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے، اُنہوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو [خدا کا خوف اور] خشیت و [نقل کرنے میں] احتیاط ہوگی، وہ معنی فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون [بغیر] شرحِ صدر مطمئن نہ ہوگا [اور راویوں میں خوف وخشیت کا ہونا اوپر معلوم ہی ہو چکا]۔

فہمِ صحابہ:

اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گو ایسا نادر ہے؛ مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اُس کے کلام کو قرائن مقالیہ اور مقامیہ [گفتگو کے موقع و محل] سے صحیح سمجھ سکتا ہے، دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔ اِس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن وحدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا، دوسروں کا نہیں ہوسکتا۔ پس دوسروں کا اُن کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اُس کو درایت مخالفِ حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا کیوں کر قابلِ التفات ہوسکتا ہے؟

اور اِن تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہہ کی گنجائش ہوسکتی ہے، تو وہ شبہہ غایت مافی الباب [زیادہ سے زیادہ] بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہوسکتا ہے۔ سو، بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے؛ لیکن احکام ظنیہ بھی چوں کہ جزءِ دین وواجب العمل ہیں، لہٰذا وہ ظنیت [ظنی احادیث سے ظنی احکام کے ثابت ہونے کی بات] بھی مضر مقصود نہ ہوگی [؛ بل کہ عمل اُن پر بھی ضروری ہوگا]۔

[٦] انتباہِ ششم

متعلق اجماع من جملہ اصول شرع

[Regarding the Consensus of Opinions]

[غلطیاں: ۱- اِجماع کو محض رائے سمجھنا۔ ۲- اِجماع کے خلاف بعد والوں کے اِتفاق کا مغالطہ۔ ۳- مقابلہ میں نص صریح کا مغالطہ۔]

غلطی ۱- اِجماع کو محض رائے کا درجہ دینا

اب رہ گیا اِجماع اور قیاس۔ سو اِجماع کے متعلق [چند غلطیاں ہیں، اُن میں سے ایک اہم اور اصولی] یہ غلطی کی جاتی ہے کہ: اِس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا، اِس لیے اِس کو حجت ملزِمہ [لازم کرنے والی حجت] نہیں قرار دیا جاتا [حالاں کہ یہ نقل اور عقل دونوں قانونوں کی خلاف ورزی ہے۔ ملاحظہ ہو تفصیلِ ذیل]۔

الف: نقل کا قانون:

سو، یہ مسئلہ اول تو منقول ہے، اِس میں نقل پر مدار ہے۔ سو، ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا، تو اُس میں یہ قانون پایا کہ: جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اِتفاق ہو جاوے اُس کا اِتباع واجب ہے۔ اُس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت [وگمراہی] ہے، خواہ وہ امر اعتقادی ہو، خواہ عملی ہو۔ چناں چہ وہ نقل اور اُس سے استدلال کتبِ اصول میں مصرّحاً [اصولِ فقہ کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ] مذکور ہے۔

ب: عقل کا قانون:

پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو، تو اُس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اُسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں، تو اُس کے بھی کل قوانین واجب العمل

ہوں گے۔ سواُن قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اِجماع حجتِ قطعیہ ہے۔ سو اِس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اِس کی مخالفت واقع میں اُس قانونِ الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

ج: قانونِ فطری عقلی:

اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا، تاہم قانونِ فطری عقلی بھی ہم کو اِس پر مضطر [ومجبور] کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرتِ رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلہ میں منفرد رائے کو کالعدم [اور نا قابلِ اعتبار] سمجھتے ہیں، تو اِجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر۔یعنی اتفاقِ آراء۔ ہے۔ وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں [کیوں کر ہوسکتا ہے؟] یا اُس سے مرجوح [اور پست] کیسے ہوگا؟

غلطی ۲- اِجماع کے خلاف بعد والوں کا اِتفاق

اور اگر یہ شبہہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے روبرو قابلِ وقعت نہ ہوگی؛ لیکن اگر ہم بھی اِس اِجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کرلیں، تب تو اِس میں معارضہ کی صلاحیت ہوسکتی ہے۔ [اجماعِ سلف کے خلاف، اتفاق کی متعدد نوعیتیں اور ہر ایک کا جواب درج ذیل ہے]:

الف: اِجماع سلف رائے سے ہو، اس کے خلاف بعد والوں کا اِتفاق:

جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاقِ رائے ہر امر میں معتبر نہیں؛ بل کہ ہر فن میں اُس کے ماہرین کا اِتفاق معتبر ہوسکتا ہے۔ سو، اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضراتِ سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں، تو اپنی حالت میں علماً وعملاً [علمی اور عملی طور پر] بہت اِنحطاط پاویں گے جس سے اُن کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس اُن کے خلاف ہمارا اِتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اِتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اُس میں اِس وقت کے علماء کا اتفاق بھی قابلِ اعتبار ہوگا۔

اور اِس میں ایک فطری راز ہے: وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائیدِ حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے۔ جب یہ امر مُمہَّد ہو چکا [تمہید مکمل ہو چکی]، تو سمجھنا چاہیے کہ:

جس امر میں سلف کا اِجماع موجود ہے -جس کا حجت ہونا ثابت ہے- اُس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی۔ سو بلاضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون [بغیر] غرض پرستی کے نہ ہوگا، اس لیے تائیدِ حق ساتھ نہ ہوگی۔ اور جس میں اِجماع نہیں ہے، وہاں دینی ضرورت ہوگی اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیلِ خلوص ہے اور خلوص میں تائیدِ حق ساتھ ہوتی ہے، اس لیے وہ [دینی ضرورت پر مبنی] اتفاق بہ وجہِ **مُؤَیَّد مِنَ اللّٰہ** [تائیدِ حق ساتھ] ہونے کے، قابلِ اعتبار ہوگا۔

یہ سب [تفصیل: اِجماع کے خلاف بعد والوں کے اِتفاق کی] اُس صورت میں ہے جب سلف کا اِجماع رائے سے ہوا ہو۔ گو وہ رائے بھی مستند الی النص [نص کی طرف منسوب] ہوگی؛ لیکن نص صریح موجود نہیں تھی [اِس وجہ سے اِسے رائے کا اِجماع کہہ دیا گیا]۔

ب: سلف کا اِجماع نص پر ہو، تو بعد والوں کا اِجماع:

اور اگر کسی نص کے مدلولِ صریح پر اِجماع ہو گیا ہے، تو اُس [اِجماع] کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہے۔

ج: سلف کے اِجماع کے مقابلہ میں نص ہو، تو بعد والوں کا اِجماع:

اور اگر اُس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو، تو آیا اُس وقت بھی اُس اجماع **موافق للنص** [جو نص کے موافق ہے] کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟ سو، بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں؛ کیوں کہ نص نص برابر اور ایک کو موافقتِ اجماع سے قوت ہوگئی۔ اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول بہ ہونا خلافِ نقل اور خلافِ عقل ہے۔

د: سلف کی تائید میں نص نہ ہو، معارض نص ہو، تو بعد والوں کا اِجماع:

بل کہ ہر گاہ دلیلِ نقلی سے امرِ مُجمَع علیہ کے ضلالت ہونے کا اِمتناع [یعنی دلیلِ نقلی سے

گمراہی پر اجماع کا محال ہونا] ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اِجماع کا مستند [وموقوف علیہ] کوئی نص ظاہر بھی نہ ہوا اور اِس [اِجماع] کے خلاف کوئی نص موجود ہو، تب بھی اِس اِجماعِ [سلف] کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاوے گا کہ اِجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی؛ کیوں کہ نص کی مخالفت ضلالت [وگمراہی] ہے اور اِجماع کا ضلالت [وگمراہی] ہونا محال ہے۔ پس اِس اِجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے۔ پس لامحالہ نص کے موافق ہے۔ اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر- بہ وجہ اِنضمامِ اجماع کے [اِجماع شامل ہو جانے سے]- راجح ہوگئی۔ پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے اور اِجماع اُس نص کے وجود کی علامت واَمارت ہے جس کو "دلیل اِنّی" کہتے ہیں۔(۱) مثال اِس کی **جمع بین الصلاتین بلاسفر بلاعذر** ہے [بغیر سفر اور بلا عذر کے دو فرض نمازیں ایک وقت میں ادا کرنا] جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر احمر کے وقت(۲) اِذنِ تسحُّر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔ (۳)

---

(۱) کسی حکم کو اُس کی علت سے ثابت کرنا ''دلیل لمی'' ہے۔ اور کسی علامت سے ثابت کرنا ''دلیل انی'' ہے۔ جیسے: دھوپ کی علت آفتاب ہے۔ تو آفتاب دھوپ کے لیے ''دلیل لمی'' ہے؛ لیکن دھوپ- جو کہ آفتاب کی ایک علامت ہے- سے آفتاب نکلے ہونے کا ثبوت پیش کرنا یہ ''دلیل انی'' ہے۔ (۲) وقت: حکیم محمد مصطفیٰ بجنوری ''حل الانتباہات'' کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ ''انتباہات کے اصل نسخہ میں وقت ہی کا لفظ ہے؛ مگر حضرت مصنف مدظلہ نے فرمایا کہ وقت کی جگہ قبل کر دیا جاوے، کیوں کہ لفظ وقت سے ایہام ہوتا ہے کہ فجر احمر ہونے کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے۔ حالاں کہ قواعدِ عربیت سے الفاظِ روایت کا ترجمہ یہ نہیں ہوتا۔ اور فرمایا جس کے نسخہ میں لفظ 'وقت' ہو، وہ 'قبل' بنا لیں۔'' راقم فخر الاسلام عرض کرتا ہے ''حل الانتباہات'' کے ساتھ لاحق متن میں بھی ''وقت'' کو بدل کر ''قبل'' نہیں کیا گیا۔ اور اب اِسے بدلنا اِضطراب سے خالی نہیں۔ وضاحت کے لیے دیکھیے شرح الانتباہات۔ (۳) اِس کی مثال یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر اور عصر میں اور مغرب اور عشاء میں جمع کیا مدینہ میں بلا کسی خوف یا بارش کے۔ لیکن امت کا اِجماع اِس کے خلاف ہے۔ آج تک کسی اہلِ علم نے اِس پر عمل نہیں کیا۔ اِجماع اِس کے خلاف ہونا اِس بات کی دلیل ہے کہ کوئی نص صریح اہل اِجماع کو اِس کے خلاف ضرور ملی ہے۔ کیوں کہ اِجماع باطل پر ہونا محال ہے بروئے حدیث: **لا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ علی الضَّلالَة** (ترجمہ: میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی)۔

دوسری مثال وہ حدیث ہے جس میں روزہ کے بارہ میں ہے: **کُلُوْا وَ اشْرَبُوا حتی یَعْتَرِضَ لَکُمُ الْاَحْمَر** - یعنی رات کو برابر کھاتے پیتے رہو، یہاں تک کہ عرضِ آسمان میں فجرِ سرخ (شفقِ سرخ) نظر آنے لگے۔ اِس سے لازم آتا ہے کہ صبحِ صادق کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے جب تک کہ اُفق میں سرخی نہ پیدا ہو۔ [یہ حدیث ہے؛ لیکن] اِجماع اِس کے خلاف ہے، علمائے امت میں سے کوئی بھی اِس کا قائل نہیں ہوا۔ سب کے سب یہی کہتے ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی روزہ شروع ہو جاتا ہے۔ (حل الانتباہات ص ۱۴۸)

[۷] انتباہ ہفتم
متعلق قیاس من جملہ اصول شرع

[Regading Qiyas or Inference by Analogy]

[قیاس میں اصولی غلطیاں۔ ☆۱- قیاس کی حقیقت میں۔☆ ۲-منصوص مسئلہ میں رائے زنی۔☆ ۳-منصوص حکم میں تصرف۔☆ ۴- نااہل کا اجتہاد۔]

اب صرف قیاس رہ گیا۔ اِس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں:

پہلی غلطی: حقیقتِ قیاس میں

ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے۔ یعنی اُس کی حقیقتِ واقعیہ [قیاس کی اصل حقیقت] کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکمِ شرعی نص اور اجماع میں [اگر چہ پوشیدہ طور پر موجود ہے؛ لیکن] صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے کہ [پوشیدہ طور پر تو ضرور موجود ہوگا، کیوں کہ] کوئی امر شریعت میں مہمل [ومتروک] نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو۔ خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشی [آخرت سے متعلق ہو، یا دنیا سے]۔ جیسا کہ انتباہ سوم کی غلطی چہارم (۱) کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ اس لیے یہ کہا جاوے گا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے؛ مگر- بہ وجہِ خفاءِ دلالت- خفی ہے [معنی ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے پوشیدہ ہے]۔ پس ضرورت ہوگی اُس حکمِ خفی کے استخراج کی [پوشیدہ حکم کے ظاہر کرنے کی]۔

---

(۱) ''انتباہِ سوم متعلق نبوت'' کے ذیل میں عنوان: احکام کو امورِ معاد سے متعلق سمجھنا، کے تحت گزر چکا۔

اِستخراج کا طریقہ:

اُس کا طریقہ ادلۂ شریعت [شرعی دلیلوں] نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً [صراحت کے ساتھ قرآن وحدیث میں] مذکور ہے اُن میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امرِ مسکوت عنہ [کہ جس کا حکم نص میں صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا] اُن [امور] میں سے خاص خاص صفات وکیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ ومماثل ہے؟ پھر یہ دیکھو کہ اُس امرِ منصوص الحکم [قرآن وحدیث میں مذکور امر] میں اُس کے حکمِ منصوص کی بناء بہ ظنِ غالب [غالب گمان میں وجہ اور علت] کون سی صفت وکیفیت ہے؟ پھر اُس صفت وکیفیت کو اِس امرِ مسکوت عنہ [جس کا حکم معلوم نہیں ہے] میں دیکھو متحقق ہے یا نہیں؟ اگر متحقق ہو، تو اِس [نئے] امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اُس امرِ منصوص الحکم مماثل میں منصوص [یعنی قرآن و حدیث میں مذکور] ہے۔

اجزائے قیاس:

۱-اور اس منصوص الحکم [قرآن وحدیث میں موجود حکم] کو مقیس علیہ۔ اور: ۲-اِس امر مسکوت الحکم [نئے جزئیہ] کو ''مقیس'' اور: ۳-اِس بنائے حکم [مشترک کیفیت وخصوصیت] کو ''علت'' اور: ۴-اِس اِثباتِ حکم [حکم ثابت کرنے] کو ''تعدیہ'' اور ''قیاس'' کہتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اِذن [و اِجازت] شریعت میں وارد ہے، جیسا اصولیین [اصولِ فقہ کے ماہرین] نے ثابت کیا ہے۔

حکم ثابت کرنے والی چیز نص ہی ہے:

پس درحقیقت مُثبِتِ حکم [حکم ثابت کرنے والی چیز] نص ہی ہے، قیاس اُس کا محض مُظْہِر ہے [حکم کا ظاہر کرنے والا ہے۔ اگر نص میں حکم موجود نہ ہو، تو محض قیاس سے حکم ثابت نہیں

ہوسکتا۔ اور قیاس کے واسطے سے نص سے ظاہر ہونے والے حکم کو ''اٹکل'' اور ''گمان'' نہیں کہا جا سکتا]۔

عہدِ جدید کا قیاس محض رائے ہے:

اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اُس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد الی النص بالطریق المذکور [مذکورہ طریقہ کے مطابق نص پر توقف] نہیں ہے، جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چناں چہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔ سو [یہ فقہی اصطلاحی قیاس تو نہیں ہے؛ بل کہ] حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبحِ عقلی [عقلی خرابی] ثابت ہے۔ اِس رائے کی مذمت نصوص واقوالِ اکابر میں آئی ہے جس سے قبحِ نقلی ثابت ہوتا ہے۔ تو عقلاً ونقلاً دونوں طرح یہ مذموم [اور بُرا] ہوا۔

دوسری غلطی: قیاس کے موقع اور محل کی تعیین میں

دوسری غلطی محل [اور موقعِ] قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امورِ غیر منصوصہ میں ہوتی ہے [یعنی اُن مسائل میں کہ قرآن وحدیث میں جن کا حکم ظاہر نہیں ہوا ہے] اور اُس میں تعدیۂ حکم [منصوص مسئلہ کی خصوصیت کے واسطہ سے حکم کو متعدی کرنے] کے لیے منصوص [امر] میں اِبدائے علت [علت ظاہر کرنے] کی حاجت ہوتی ہے، تو بدون [بغیر] ضرورت تعدیۂ حکم کے، منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔ اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلاضرورت علت نکال کر خود حکم منصوص کو وجوداً وعدماً [موجود ہونے، نہ ہونے کو] اُس [علت] کے وجود وعدم پر دائر کرتے ہیں۔ [کہ جس زمانہ میں اِن کی گڑھی ہوئی علت پائی جائے گی، عمل ہوگا، نہ پائی جائے گی، نہ ہوگا۔ وراثت، تعددِ ازدواج وغیرہ مسائل میں یہی کیا گیا اور چاہا گیا ہے] جیسا انتباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔

تیسری غلطی: غرضِ قیاس میں

اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرضِ قیاس میں، کہ غرض [اور مقصدِ] اصلی، تعدیہ [علت کے واسطے سے حکم کو متعدی کرنا] ہے غیر منصوص میں، نہ کہ تصرف [وتبدیلی] منصوص میں۔

چوتھی غلطی: قیاس کے اہل میں

چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں یعنی [اجتہاد کی اہلیت کے باب میں یہ غلطی کی جاتی ہے کہ] ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جُرأت کے لکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْن﴾ نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا۔

اِجتہاد کا عام ہونا، آیت کو دلیل میں پیش کرنا دونوں غلط:

۱- حالانکہ [اِجتہاد کا عام ہونا بھی غلط ہے اور اِس آیت کو دلیل میں پیش کرنا بھی غلط ہے۔] علماء اصولیین [ماہرینِ اصولِ فقہ] نے بہ دلائلِ قویہ [قوی دلائل سے] اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم [یعنی ہر کس و ناکس کے لیے اِجتہاد کا حق] باطل ہو جاتا ہے۔

اور: ۲- لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْن کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔(۱)

اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ جو حاصل حقیقتِ قیاس واجتہاد کا اوپر مذکور ہوا [کہ منصوص حکم کی علت اور اُس علت کے تعدیہ کے ذریعہ نئے جزئیہ کا حکم معلوم کرنا] ہے۔ اِس کی نظیر وکلاء کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے۔ سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اِس کا اہل ہو، تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اُس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو

---

(۱) بلکہ یہ معنی ہیں کہ ”توحید وشرک جمع نہیں ہو سکتے۔۔۔۔۔۔تم کو تمہارا بدلہ ملے گا اور مجھ کو میرا بدلہ ملے گا“ (بیان القرآن: جلد۳ ملتانی ص۶۶۹)

سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اِسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔

فی زمانہ ملکہ ٔ اِجتہاد:

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اِس [اجتہاد کی] قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقہ ٔ مقلدین وغیر مقلدین کے ہے جس میں اِس وقت کلام کا طویل کرنا امرِ زائد ہے؛ کیوں کہ مقام اُن غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے۔ اس لیے اِس باب میں صرف اِس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کرلیا جاوے کہ ایسا شخص [جو اجتہاد کی اہلیت وملکہ رکھتا ہو،] اب بھی پایا جاتا ہے، تب بھی سلامتی اِسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد وقیاس پر اعتماد نہ کرے؛ کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی وبہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا، تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اُسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو۔ اور پھر اِس کو دیکھ کر دوسرے نااہل اِس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کریں گے اور تقوی وتدیُّن سب مختل [وبرباد] ہوجاوے گا۔

مجتہدین کے مقابلہ میں اِجتہاد کی نظیر:

اِس کی نظیرِ حسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتی کہ حکام ما تحت کو بھی دفعہ ٔ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اِس بنا پر نہیں دی جاتی کہ اُن کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ اور اُن کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کر کے ملک میں تشویش وبدنظمی کا سبب ہوجاوے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔

اصولِ اربعہ میں کی جانے والی غلطیوں کا حاصل:

حاصل اغلاطِ متعلقہ ٔ اصولِ اربعہ کا [شریعت کے چاروں اصولوں کے متعلق غلطیوں

کا حاصل] یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا ؛ مگر اُس کی دلالت [اور معنی] میں غلطی کی ۔ اور حدیث کو حجت تو مانا ؛ مگر ثبوت میں کلام کیا، اس لیے دلالت [اور معنی] سے بحث ہی نہیں کی ۔ اور اِجماع کو حجت ہی نہیں مانا ۔ اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مختَرَع کر کے [گڑھ کر] اُس کو اصل معیار، ثبوتِ احکام کا قرار دیا اور وہ مختَرَع چیز رائے ہے ۔

[۸] انتباہِ ہشتم
متعلق حقیقتِ ملائکہ وجن ومنہم ابلیس

[Regarding the Reality of the Angels, the Jinns and Satan]

[خلجانات: جنات اور فرشتوں وغیرہ کا کوئی خارجی وجود نہیں ہے۔ اصولِ موضوعہ نمبر ۴، ۲، اورے کا حوالہ دے کر خلجانات کا ازالہ کیا گیا ہے۔]

انکار کی وجہ: محسوس ومشاہد نہ ہونا

ملائکہ اور جن [فرشتے اور جنات] کا وجود جس طرح کا نصوص [قرآن، حدیث] و اِجماع سے ثابت ہے، اُس کا اِنکار محض کبھی اِس بنا پر کیا جاتا ہے کہ: اگر وہ [فرشتے اور جنات وغیرہ] جواہر، موجود ہوتے، تو محسوس ہوتے۔ [جب محسوس نہیں، تو موجود بھی نہیں۔] اور کبھی اِس بنا پر کہ اِس طرح کا وجود کسی شی کا کہ سامنے سے گذر جاوے اور محسوس نہ ہو، سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ تو وجہ انکار کی ہوئی۔

آیاتِ قرآنیہ کے معانی میں تحریف:

اور چوں کہ آیاتِ قرآنیہ میں بھی جا بجا اِن کے وجود کا اِثبات کیا گیا ہے اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہوسکتا تھا، اس لیے اِن آیات میں ایسی بعید بعید [دور دراز] تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حدِ تحریف میں داخل ہیں۔

تحقیقی جواب:

جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے اُن کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ نمبر۴ میں ثابت ہو چکا ہے۔(۱) یہ تو تحقیقی جواب ہے۔

الزامی جواب:

اور الزامی جواب یہ ہے کہ مادّہ کے لیے قبل تلبُّسِ صُوَرِ موجودہ کے [کائنات میں پائی جانے والی صورتوں کے مادہ کے ساتھ اتصال و اِلحاق سے پہلے]، جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادہ سدیمیّہ اور اثیریَّہ کہتے ہو [Matter, before being invested with the existing forms, waves is a subtle state which is described as medulous or etherial.] وہ جوہر ہے اور کبھی تم نے اُس کا مشاہدہ نہیں کیا۔(۲) اور نیز اُس کی کیفیت بجز تخیلِ مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی۔ چناں چہ یونانیین اِس کے منکر بھی ہیں۔(۳)؛ مگر بزعم اپنے، دلیل کی ضرورت سے [یعنی علم کونیات Cosmology کے تحت مادہ کا موجود ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے، اس لیے] اُس کو مانا جاتا ہے۔ حالاں کہ کوئی دلیل بھی اُس پر قائم نہیں۔ چناں چہ انتباہِ اول میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے۔(۴) پس جب کہ ایسے جواہر [ملائکہ و جن وغیرہ] کے استحالہ [محال ہونے] پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں، تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے [کیوں کہ امکان کے لیے اتنا کافی ہے کہ اُس کے محال ہونے پر عقلی دلیل قائم نہ ہو۔ پھر جب یہ ممکن ہوئے] اور [یہ قاعدہ ہے کہ] جس ممکن عقلی کے وجود پر دلیل نقلی صحیح قائم ہو اُس کے

---

(۱) کہ ''موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں''۔ (۲) مادہ کے متعلق برطانوی ریاضی داں سر ویلیم تھامسن لارڈ کیلون (۱۸۲۴-۱۹۰۷) کا دریافت کردہ ''مادہ کا حرکی نظریہ'' Dynamic theory ہے کہ جوہر اثیر (ایتھر) کے گرداب (Vertex ring of Ether) کا ایک حلقہ ہوتا ہے۔ اس نظریہ کے حامی سائنس داں روشنی، حرارت اور توانائی وغیرہ جیسے ظاہر کی توجیہ کے سلسلہ میں ایتھر کے تصور کو ایک مؤثر وسیلہ تصور کرتے تھے۔ اور ایتھر کے وسیلہ سے ہی مادہ کے ساخت کی توجیہ بھی کیا کرتے تھے۔ (قاضی قیصر الاسلام: فلسفہ کے بنیادی مسائل ص ۷۸، ۷۹، نیشنل بُک فاؤنڈیشن اسلام آباد، طبع ششم، ۲۰۰۸) (۳) حکمائے یونان بلاصورت کے مادہ کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ (۴) ملاحظہ ہو انتباہِ اول متعلق ''حدوثِ مادہ''۔

وجود کا قائل ہونا واجب ہے۔(۱) اور نصوص میں اِن جواہر [ملائکہ وجن و ابلیس] کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا لابُد [ہر حال میں] واجب ہوگا۔ اور چوں کہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر [الفاظ کو ظاہری معنی پر محمول کرنا] ہے، اس لیے اِس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا۔ اگر چہ دلیل عقلی بھی مرتبۂ ظنّیت میں ہوتی [یعنی ملائکہ وجن وابلیس کے انکار پر کوئی عقلی ظنی دلیل موجود ہوتی، تو بھی نقلی دلیل میں تاویل جائز نہ ہوتی۔] (اصول موضوعہ نمبر ۷)(۲) چہ جائے کہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو [چناں چہ واقعہ یہی ہے کہ ملائکہ، جن وغیرہ کا انکار محض وہمی بنیاد پر کیا جاتا ہے]۔

اور بعض نے علاوہ بناءِ مذکور کے کچھ اور شبہات بھی اِس میں نکالے ہیں جو [سر] سید کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سو ''البرہان'' میں اُس کا جواب دیکھ لیا جاوے۔(۳)

---

(۱) دیکھیے اصول موضوعہ نمبر ۲۔ (۲) اصولِ موضوعہ نمبر ۷ میں بتایا گیا ہے کہ تعارض کے وقت اگر دلیل نقلی وعقلی دونوں ظنی ہوں، تو دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے؛ لیکن یہاں تو دلیلِ عقلی: ظنی بھی نہیں، محض وہمی ہے۔ (۳) سید سے مراد سر سید احمد خاں ہیں اور ''البرہان'': سر سید کے رد میں لکھا گیا رسالہ ہے۔ اس کی تین جلدوں کے مضامین کے عنوانات کی تفصیل ''فہرست مضامین کتاب البرہان علی تجھیل من قال بغیر علم فی القرآن ......'' امداد الفتاویٰ جلد ۶ میں درج کردی گئی ہے۔ (ملاحظہ ہو حکیم الامت: امداد الفتاویٰ جلد ۶ ص ۲۸۸-۳۲۴۔ ادارہ تالیفاتِ اولیاء دیوبند ۱۹۸۴ء)

[۹] انتباہِ نہم
متعلق واقعاتِ قبرو موجوداتِ آخرت،
جنت ودوزخ، صراط، میزان

[Regarding the Events in the Grave,the Realities of the Other World, Heaven, Hell, the Bridge of Sirat,Balance]

[قبر میں تکلیف وراحت کا احساس، بے زبان بولنا، بے کان سننا، پل صراط پر چلنا، اعمال کا تولا جانا اور جنت، دوزخ کی جگہ، کے متعلق خلجانات کو زائل کیا گیا ہے]

وجہِ اِنکار

اِن سب [قبر، آخرت، جنت ودوزخ، صراط، میزان وغیرہ] کے معنیٔ ظاہری کا انکار بھی اُسی بنا پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقتِ ملائکہ وجن کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور جب اِن بناؤں [بنیادوں] کا سست ہونا انتباہِ ہشتم [آٹھویں اِنتباہ] میں ثابت ہو چکا، [تو] اُس سے اِس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا۔(۱)

قدیم وجدید شبہات:

اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں، اُن میں سے بعض تو معتزلۂ قدیم سے منقول ہیں، اُن کا جواب کتبِ کلامیَّہ میں بغایت مُسکِت دیا گیا ہے۔ اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں۔

---

(۱) وہ بنیادیں یہ تھیں کہ اگر یہ چیزیں موجود ہوتیں، تو محسوس ہوتیں۔ لیکن یہ بنیاد سست اِس وجہ سے ہے کہ ''موجود ہونے کے لیے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں۔'' (ملاحظہ ہو: رسالہ ہٰذا اصولِ موضوعہ نمبر ۴)

قبر، جنت، دوزخ، پل صراط، وزنِ اعمال سے متعلق شبہات:

مجموع [یعنی تمام باتوں] کا حاصل یہ ہے کہ: جب قبر میں جسد [وجسم] میں روح نہیں رہتی پھر اُس کو اِدارک: الم اور نعیم کا [تکلیف وراحت کا احساس] کیسے ہوسکتا ہے؟ پھر وہ سوال کو بے کان کے سنتا کیسے ہے؟ اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟ اور جنت و دوزخ ہیں کہاں؟ اور جس قدر اُن کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟ اور [پل] صراط پر چلنا - جب کہ وہ اِس قدر باریک ہے - کس طرح ممکن ہے؟ اور میزان میں عمل - جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں - رکھے کیسے جائیں گے؟

مشترک جواب:

اِن سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ اِن سب شبہات کا حاصل اِستبعاد ہے اور اِستبعاد سے استحالہ [یعنی تعجب خیز ہونے سے محال ہونا] لازم نہیں آتا (اصول موضوعہ نمبر۳) اور جب استحالہ نہیں، تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے اور نصوص نے اُن کی خبر، وقوع کی دی۔ پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ نمبر۲)(۱)

خاص خاص جواب

۱-قبر کی تکلیف وراحت:

اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ [قبر کی تکلیف وراحت کے متعلق دو اِحتمالات ہیں]:

۱- یہ بھی ممکن ہے [کہ] جسد [بدن] میں اتنی روح ہو جس سے الم ونعیم [تکلیف و راحت] کا اُس کو اِدراک ہوسکے اور یہاں کے مؤثرات [اثرانداز ہونے والی چیزوں] سے متاثر نہ ہو اور نہ مؤثر برزخی [موت کے بعد کے مؤثرات] سے وہ متحرک ہو۔ [یعنی برزخ کے احوال

(۱) جو بات ممکن ہو اور دلیل نقلی سے اُس کا ہونا معلوم ہو اُس کا قائل ہونا واجب ہے۔

کا اثر تو ہو؛ مگر حرکت نہ کر سکے] جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ اِحتباسِ بول [پیشاب رک جانے کے مرض Retention of Urine] میں علاج کی ضرورت سے اُس کو بے ہوش کیا گیا، تو سلائی چڑھانے کی تکلیف مطلق محسوس نہیں ہوئی؛ لیکن ایک قسم کی گھٹن سے جی گھبراتا تھا اور حرکت نہ ہوسکتی تھی۔

۲- اور یہ بھی ممکن ہے کہ اِس جسد کو تألُّم و تنعُّم [بدنِ عنصری پر رنج و تکلیف اور لذت و راحت کا اثر] نہ ہو؛ بل کہ روح اپنے جس مقر [مکان و جائے قرار] میں ہے وہاں اُس پر سب کچھ گذر جاتا ہو۔ باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے؟ [اِس کا جواب یہ ہے کہ] ممکن ہے کہ فضائے واسع [Vaster Space] کے کسی حصے میں یہ مستقر [او رجائے قرار] ہو اور وہی ''عالمِ ارواح'' [''The World of Spirits''] کہلاتا ہو۔

بدن جل جائے یا پرندے اور جانور کھا جائیں:

اور [عالم ارواح میں روح پر عذاب و ثواب کے] اِس امکان سے یہ شبہ بھی رفع ہوگیا کہ اگر جسد محروق [ہوجائے یعنی بدن جل جائے] یا ماکول کسی حیوان کا ہوجاوے [یعنی بدن کو پرندے اور جانور کھا جائیں] تو اُس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا؟ [کیوں کہ جب روح پر عذاب و ثواب ہو، تو یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا]۔

کان اور زبان کے بغیر سننا اور بولنا:

رہا یہ کہ بے کان سننا، بے زبان بولنا کس طرح ہوسکتا ہے؟ سو، اول تو اِدراک [اور علم و احساس] کے لیے یہ آلات شرائطِ عقلی نہیں ہیں، محض شرائط عادی ہیں۔ اور [عقل و عادت میں سے] ہر ایک کے جدا احکام ہیں۔ (اصول موضوعہ نمبر ۳) [محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔ محال کو خلافِ عقل کہتے ہیں، مستبعد کو خلافِ عادت۔ اور عقلی طور پر اِس امکان کو نظر

انداز نہیں کیا جاسکتا کہ:]

☆ممکن ہے کہ اُس عالم کی عادت اِس[دنیا کی عادت] کے خلاف ہو۔

☆دوسرے ممکن ہے کہ وہاں[عالم برزخ میں] روح کو کوئی اور بدن، مناسب اُس عالم کے مل جاتا ہو۔ اور اُس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں۔ جیسا کہ بعض اہلِ کشف ["Men of Mystic Vision"] اِس کے قائل بھی ہیں اور [اُنہوں نے] اُس کا نام جسم مثالی ["The Subtle body"] رکھا ہے۔

۲-جنت و دوزخ کے مکان کی تحقیق:

اور جنت و دوزخ ممکن ہے فضائے واسع [Vaster Space] کے اندر ہوں، جس کو فلاسفۂ حال[عہدِ جدید کے سائنس داں] غیر محدود مانتے ہیں۔

۳-پلِ صراط کا گزرگاہِ خلائق ہونا:

اور[پل] صراط پر چلنا بہ حالتِ موجودہ گو مستبعد[Improbable] ہو؛ مگر اِس سے محال ہونا لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ نمبر:۳)

۴-وزنِ اعمال کی تحقیق:

اور میزان میں عمل کا موزون ہونا[وزن کیا جانا] اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف [اوراق وتختیوں] میں درج ہوتا ہے اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ [قرآن وحدیث کی] نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ممکن ہے کہ ہر عملِ حَسَن [نیک عمل] ایک خاص حصۂ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو اور حصص [اوراق کی تعداد] کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا۔ نیز ممکن ہے کہ بعض حصص [حصے]- باوجود تساوی فی الکم کے [مقدار برابر ہونے کے باوجود]- عوارضِ خلوص وغیرہ سے خفت وثقل میں متفاوت ہوجاتے ہوں [یعنی ہلکے اور وزنی ہونے میں باہمی فرق

ہوجاتا ہو]۔ چناں چہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساویۃ المقدار والماہیت کے تفاوتِ وزن میں دخیل دیکھتے ہیں۔[مثلاً دو جسم جن کی مقدار اور حقیقت ایک ہے؛ لیکن حرارت و برودت کے اثر سے اُن کے وزن میں فرق ہوجاتا ہے۔ اِس کو اس طرح تجربہ کرکے دیکھا جاسکتا ہے کہ ایک خاص مقدار میں سادہ پانی لے کر وزن کریں، پھر اُسی مقدار میں گرم پانی کو وزن کریں، تو دونوں کے وزن میں فرق ملے گا۔] اور اسی طرح اعمالِ سیئہ [برے اعمال] میں ہوتا ہو اور میزان میں یہ صحف [صحیفے] تولے جاویں اور اُن کے تفاوت [وفرق] سے لامحالہ اعمال کا تفاوت [وفرق] معلوم ہوجائے گا۔ اور حدیثوں سے بھی اِسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے؛ چناں چہ بطاقہ [چٹ] اور سجِلّات [رجسٹر] کے الفاظ مُصَرّح [صراحت کے ساتھ موجود] ہیں۔ پس وزن تو حقیقۃً ہو؛ البتہ اِس وزن کی اضافت میں تجوُّز ہوا[کہ مجازی طور پر ہلکے، بھاری ہونے کے عوارض کی طرف بھی وزن کی نسبت کردی گئی]۔ پس [جس طرح حرارت و برودت جیسے عوارض کو اجسام کے وزن میں دخل ہوتا ہے] اگر اسی طرح وہاں بھی [خلوص وغیرہ عوارض کو دخل] ہوجاوے، تو کیا مضائقہ ہے؟

۵- ہاتھ پاؤں کا بولنا:

اوراسی قبیل سے ہے شبہہ نطقِ جوارح [ہاتھ پاؤں کے بولنے] کا۔ سو، وہ بھی مستبعدِ عادی [عادت کے لحاظ سے عجیب] ہے اور محالِ عقلی نہیں ہے۔ اور جب سے گراموفون دیکھا ہے، اب تو نطقِ جوارح کو مستبعد کہنا بھی بے جا معلوم ہونے لگا ہے۔

[۱۰] انتباہ دہم
متعلق بعض کائناتِ طبعیّہ

[Regarding Certain Features of the Physical Universe]

[سائنس کے بعض مسائل بے دلیل ہیں، اکثر قرآنی واقعات سائنس کی دسترس سے باہر ہیں، لہٰذا دخل بے جا ہے۔ بعض میں تطبیق ممکن ہے۔]

سائنس کے مسائل مقصود نہیں:

ہر چند کہ شریعتِ مطہرہ کو کائنات طبعیّہ [سائنس] سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے۔ (۱) مگر تکمیلِ مقصود کے لیے بالتبع کچھ مباحث اُس میں [یعنی مقصود کے لیے تابع ہونے کی حیثیت سے شریعت میں] مختصر طور پر وارد بھی ہیں۔ سو، اگر چہ ہم کو اُس [سائنس] کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرضِ شریعت [خالق ومخلوق کے حقوق کی ادائیگی] سے تعلق نہیں رکھتی؛ لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے۔ چوں کہ کلام صادق میں واقع ہے، لہٰذا۔ اُس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب [و اِنکار] ہے، اس لیے جائز نہیں۔ اس لیے ہم ایسے عقائد یا دعاوی [دعووں] کی تکذیب [واِنکار] کو واجب سمجھیں گے۔ بطور انموذج کے [نمونے کے لیے] بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نامناسب نہ ہوگا۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: تمہید مع تقسیم حکمت۔

چند سائنسی مسائل

۱-اولِ بشر کی تخلیق:

من جملہ اُن کے، اولِ بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مُصَرّح [صراحت کے ساتھ موجود] ہے۔ اُس کی نسبت -بنا بر مذہبِ ارتقاء کے-[Evolution کی رو سے]- یہ کہنا کہ حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا -جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے- یقیناً باطل ہوگا۔ اس لیے کہ نص [قرآن و حدیث] تو اِس کے خلاف وارد ہے۔ اور کوئی دلیل عقلی معارض اُس [قرآن و حدیث] کے ہے نہیں۔ نہ ڈارون کے پاس -جیسا کہ اُس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اُس نے اپنی تخمین سے یہ حکم کر دیا- اور نہ مقلدین ڈارون کے پاس -جیسا کہ اُن کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈارون کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں-؛ بل کہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اُس کی ناتمام ہے، اصل میں بھی اور فرع میں بھی۔

موحد کے لیے ڈارون کی تقلید ناممکن ہے؟

اصل میں: اصل میں تو اِس طرح کہ اُس کے اِس [نظریۂ اِرتقاء کے] قائل ہونے کی اصل اور مبنیٰ [بنیاد]- جس سے ایسے مضحکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی- صرف یہ ہے کہ وہ -بہ وجہِ دہری [Materialist] ہونے کے- خالق سبحانہٗ کا منکر ہے، اِس لیے مذہب کا قائل ہونا اُس کو ممکن نہ ہوا اور مذہبِ ارتقاء ایجاد کرنا پڑا۔ پس لامحالہ ہر شی کے تکوُّن [موجود ہونے] کی طبعی علت [Physical Cause] اور کیفیت نکالنا اُس کو ضرور [ی] ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اُس نے یہ احتمال نکالا۔(۱) اور جو شخص [خالق کے] وجود کا قائل ہے، جیسے

---

(۱) کہ یہ ممکن ہے کہ مخلوقات کی انواع مستقل طور پر وجود میں نہ آئی ہوں؛ بل کہ ہر اعلیٰ نوع اپنے سے ادنی نوع سے پھوٹ کر نکلی ہو؛ چناں چہ انسان کی پیدائش بھی -ابتدا میں- انسانِ واحد، آدم کی شکل میں نہیں؛ بل کہ ایک وقت میں بہت سے انسان دنیا کے مختلف خطوں میں بندر کی نوع سے -بغیر کسی خالق کی تخلیق کے خود بہ خود- پھوٹ کر نکل آئے ہوں۔ اپنے اِس خیال کے لیے، اُس نے کچھ حفرات کی فرضی تشکیل و ترتیب سے ایک واہمہ پیدا کر لیا، اُسے ''نظریۂ اِرتقا'' کا نام دیا۔

اہلِ ملت خصوص اہلِ اسلام: اُن کو خود مذہبِ ارتقاء ہی کے قائل ہونے کی ضرورت مذہبِ خلق [تخلیق] کے قائل ہو سکتے ہیں۔ اور بشر کی تخلیق بھی اِسی طور سے مان سکتے ہیں۔ [جب اہلِ ملت اور خاص طور سے مسلمان مذہبِ خلق [تخلیق] تسلیم کرتے ہیں،] پھر اُن کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں [کہ انسان کے مورثِ اعلیٰ بندر اور لنگور تھے]۔ اِس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈارون کو مضطر کیا -یعنی انکارِ صانع- خود اُس اصل میں اہلِ اسلام اُس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی [کہ وہ مُلحد ہے، یہ موحِد ہیں]۔

فرع میں: رہی فرع اُس میں اِس لیے تقلید نا تمام ہے کہ وہ [ڈارون]- جو بطور ارتقاء کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے، سو- کسی ایک فرد میں اُس [کا یعنی اِرتقاء] کا قائل نہیں۔ اور نہ اُس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے؛ بل کہ [اُسے تو اپنا اِلحاد سائنسی رنگ میں پیش کرنا ہے۔ اور چوں کہ ''یہ خاص فطرت پرستوں کا مسلک ہے کہ طبیعت ہمیشہ ترقی کرتی ہے۔'' اس لیے] اُس کا قول یہ ہے کہ- جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعتِ حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی- ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی [خاص نوع کے] حیوان کے افراد انسان بن گئے۔ اور اہلِ اسلام چوں کہ [قرآن وحدیث کی] نصوص کی ضرورت سے- کہ اُس میں اول البشر کا تَوَحُّد [Single Individual ، ایک ہونا] وارد ہے- اِس [نظریہ اِرتقاء] کے قائل ہو نہیں سکتے؛ لہٰذا فرع میں بھی موافقت نہ ہوئی۔ جیسا اِس زمانے میں بے باک ناعاقبت اندیش گستاخ اِس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے، آدم اُس کا نام ہے، نعوذ باللہ منہ۔ اِس قول میں جو گستاخی ہے، وہ تو الگ رہی؛ مگر افسوس تو یہ ہے کہ اِس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔ ازیں سو، راندہ ازاں سو ماندہ [اِدھر سے بھگائے گئے، اُدھر بھی بے اعتبار ٹھہرے۔] کی مثل صادق آ گئی۔

۲- گرج، بجلی، بارش کا میکانیہ:

اور من جملہ اُن امور کے ''رعد'' و ''برق'' و ''مطر'' کا تکوُّن [کڑک، بجلی، بارش کا میکانیہ]

ہے، کہ روایات میں جو اُن کے تکوُّن [وجود میں آنے] کی کیفیت وارد ہے اُس کی تکذیب [و انکار] -محض اِس بنا پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے اِن چیزوں کا تکوُّن [ومیکانیہ] دوسرے طور پر مشاہدہ کرلیا گیا ہے- اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں، اگر تعارض ہوتا تو بیشک ایک کی تصدیق -کہ مشاہدہ اُس کی طرف مضطر [و بے چین] کرتا ہے- دوسرے کی تکذیب کو مستلزم [ولازم] ہوتی۔(۱)

تطبیق:

اور [جب کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کیوں کہ] تعارض کی کوئی دلیل نہیں۔ [بل کہ] ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے اُن کا تکوُّن [بننے کا عمل] ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے۔ اور نہ روایات میں ایجابِ کلّی [Affirmative Proposition General یعنی تمام افراد میں ثبوت] کا دعویٰ ہے۔ اور مشاہدہ سے تو موجبہ کلیہ [Law of General Affirmative Proposition] حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ دونوں جگہ قضایائے جزئیہ یا مہملہ -کہ قوتِ جزئیہ [جزئیہ کے درجہ Partial Proposition]

(۱) دریاؤں اور سمندروں سے آفتاب کی حرارت کے سبب آبی بخارات اُٹھ کر اُڑ کر فضاء کے سرد طبقہ (زمہریر) میں جمع ہونے کے بعد تہ بہ تہ اور قدرے منجمد ہونے کے بعد بادل کا روپ دھار لیتے ہیں۔

بادل بن جانے کے بعد تھوڑی مزید سردی پہنچ جائے، تو وہ بخارات پانی بن کر قطروں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور قطرے زمین کی طرف مسلسل گرنا شروع ہو جاتے ہیں، اِسے بارش کہتے ہیں۔

جب ابخرے طبقہ زمہریریہ میں پہنچتے ہیں اور خفیف برودت لگنے سے مجتمع ہو جاتے ہیں، تو وہ بادل کہلاتے ہیں، جب لگاتار قطروں کی شکل میں گرنے لگیں تو بارش کہلاتے ہیں۔

رہیں، گرج اور بجلی (''رعد'' و ''برق'')، تو ان کی حقیقت یہ ہے کہ زمین سے ابخرے اور دخان ملے جلے اُٹھتے ہیں۔ طبقۂ زمہریریہ میں پہنچ کر ابخرے تو منجمد ہوکر بادل کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور دخان اُس کے بیچ میں پھنس کر ابر کو پھاڑ کر باہر نکلتا ہے اور طبقۂ مجاورۂ نار میں پہنچ کر جل جاتا ہے۔ جلنے کی روشنی ''بجلی'' (برق) اور ابر کو پھاڑنے کی آواز ''گرج'' کہلاتی ہے۔ یہ قدیم حکماء کی تحقیق تھی۔ جدید سائنس داں کہتے ہیں کہ بادل کے اندر مثبت اور منفی چارجوں کا باہمی تصادم ''رعد'' و ''برق'' اور بجلی گرنے کا باعث ہے۔

میں ہے۔(۱) حاصل ہوتے ہیں اور دو جزئیہ میں تناقض [اور ٹکراؤ] نہ ہونا معلوم ومسلم ہے۔ پس جب تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات کی تکذیب [وانکار] کی کیا ضرورت ہے؟(۲)

۳-اسبابِ طاعون:

اور من جملہ اُن امور کے اسبابِ طاعون کی روایات ہیں کہ وہ معاصی یا وَخزِ جن [جنات کے چبھونے] سے واقع ہوتا ہے۔سو یہ بھی اُس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اِس کا سبب، خاص کیڑے(۳) ثابت ہوئے ہیں۔ اِس میں بھی وہی تقریر بالا ہے [کہ جب مشاہدہ اور روایت میں تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات کے انکار کی کیا ضرورت ہے؟]۔(۴)

---

(۱) قضیہ کی تعریف: ایک مکمل بات یا جملہ کو ''قضیہ'' کہتے ہیں۔ یہ جملہ مثبت بھی ہوسکتا ہے، منفی بھی۔ مثبت کو ''موجبہ'' کہتے ہیں، منفی کو ''سالبہ''۔ اِن میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ موجبہ کلیہ۔ سالبہ کلیہ۔ موجبہ جزئیہ، سالبہ جزئیہ۔ اب جو اصطلاحات یہاں استعمال ہوئی ہیں اُنہیں سنیے۔ موجبہ کلیہ کی تعریف: یہ وہ قضیہ ہے جس میں تمام افراد پر حکم ہو۔ جیسے ''ہر انسان جاندار ہے''۔ مصنف کی گفتگو کا مطلب یہ ہے کہ ''کڑک''، ''بجلی''، ''بارش'' رونما ہونے کے جن اسباب کا مشاہدہ سائنس کے ذریعہ ہوا ہے، ضروری نہیں کہ اِن چیزوں کا ظہور اِنہی اسباب میں منحصر ہو، خدا کی قدرت سے کسی اور طریقہ کی شمولیت کے ساتھ ظاہر ہو جائے، تو یہ بات محال نہیں ہے۔ قضیہ مہملہ کی تعریف: یہ وہ قضیہ ہے جس میں افراد کی تعداد متعین نہ ہو۔ قضیہ مہملہ، جزئیہ کے مرتبہ میں ہے۔

(۲) اہلِ سائنس نے مظاہرِ فطرت کے اِستقرائی اصول سے ''کڑک''، ''بجلی''، ''بارش'' کا سبب دریافت کیا ہے، دیگر کوئی سبب ہوسکتا ہے، اِس کی اُنہیں اطلاع نہیں۔ حضرت مصنف حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''بارش بادل وغیرہ کے تکوُّنِ طبعی (اسبابِ طبعیہ) کے فی الجملہ سبب ہونے کا انکار نہیں؛ لیکن اُن کے اسباب حقیقی ہونے اور انہی اسباب میں حصر (Dependence) کے جو اہل ہیئت (Astronomist) قائل ہیں وہ صحیح نہیں۔'' یہی معاملہ رعد وبرق کا ہے۔ ممکن ہے کبھی تو وہی سبب ہوتے ہوں جو اہل سائنس بیان کرتے ہیں اور کبھی دوسرے طرق سے بھی پیدا ہوتے ہوں جیسا کہ روایات میں رعد وبرق کا سبب سوط الملک (فرشتے کا سوٹا) بتایا گیا ہے۔ اِس حوالہ سے کہ سبب کا اِنحصار سائنسی توجیہ میں منحصر نہیں ہے۔ (۳) طاعون کا مرض پیدا کرنے والے خوردبینی جراثیم Yersenia Pestis

(۴) ''......ڈاکٹر جراثیم کو (طاعون کا) سبب بتلاتے ہیں؛ مگر اس سے مضمون حدیث کی نفی نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ یہ (طبعی) سبب بھی ہو اور وہ (روایت میں مذکور سبب) بھی؛ مگر اصل سبب وخز جن ہو اور ظاہری سبب وہ ہو جو تم کہتے ہو (طاعونی جراثیم)۔'' (ملفوظات جلد۲۳-کمالاتِ اشرفیہ ص۳۵۲)

۴-تعدیہ مرض:

من جملہ اُن امور کے مرض کا متعدی نہ ہونا ہے۔ اِس کا بھی اِس وقت تجربہ کی بناپر انکار کیا جاتا ہے۔ سوعندالتامل اِس میں بھی تعارض نہیں (۱)۔ کیوں کہ عَدْویٰ [وتعدیہ] کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں اِس طرح سے کہ کبھی تخلف نہ ہو [کہ جب سببِ واصل Exciting Factor پایا جائے تو اُس کا ثمرہ-تعدیہ-بھی پایا جائے اور کبھی اُس کے خلاف نہ ہو] اور [نہ کبھی اپنے موثر ہونے میں دیگر سبب کے اِنضمام کا محتاج ہو، نہ ہی خارجی تاثیر کا حاجت مند؛ بلکہ] خود مؤثر ہو بلا اِذنِ خالق [خالق کے حکم کے بغیر]۔ اور مشاہدہ سے اِس طرح کا عدوی ہرگز ثابت نہیں ہوا؛ بل کہ مشاہدہ اِس کے خلاف ہے کہ کبھی عدوی نہیں بھی ہوتا۔ اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ الٰہیہ پر ثابت ہے۔

۵-زمین کا متعدد ہونا:

من جملہ اُن کے تعدُّدِ ارض [زمینوں کا متعدد ہونا] ہے کہ روایات میں مذکور ہے۔ اِس کا انکار-محض اِس بنا پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا- جائز نہیں۔ کیوں کہ عدم مشاہدہ، مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں [مشاہدہ نہ ہونا اور نہ ہونے کا مشاہدہ ہو جانا، دونوں ایک چیز نہیں۔ یہ اُسی قاعدہ کا حاصلِ معنی ہے جو اصول موضوعہ نمبر ۴ میں بتایا گیا ہے کہ موجود ہونے کے لیے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں]۔ اور احتجاج [حجت اور دلیل قائم کرنا] ثانی [مشاہدۂ عدم] سے ہوسکتا ہے، نہ [کہ] اول [عدم مشاہدہ] سے۔

ایک شبہہ: رہا یہ سوال کہ روایات میں اُن کا تحت ارض [یعنی ہماری اِس زمین کے نیچے] ہونا آیا ہے۔ سو، ہم نے کرۂ ارض کے گرداگرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی اُن کا وجود نہیں؟

جواب: اِس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ [زمینیں] فضائے واسع میں اِس ارض سے

---

(۱) چناں چہ غور کرنے سے معلوم ہوجائے گا کہ جس طرح طاعونی جراثیم کے ذریعہ مرض پھیلنے اور تعدیہ کا سبب روایت میں وارد ''وخز جن'' ہونے میں کوئی تعارض نہیں، اُسی طرح یہاں بھی روایت کی رو سے مرض کے متعدی ہونے کی نفی میں اور سائنسی مشاہدہ کے ذریعہ تعدیہ کے اثبات میں بھی کوئی تعارض نہیں۔

اِس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں۔ یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں اور ہم اُن [زمینوں] کو کواکب سمجھتے ہوں۔ اور تحت ہونا بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو، ورنہ تبدلِ وضع سے [Change in the respective positions کے نتیجہ میں] کبھی فوق ہو جاتی ہوں، کبھی تحت۔

۶- وجودِ یاجوج ماجوج:

من جملہ اُن امور کے یاجوج ماجوج کا وجود ہے۔ یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اوپر معلوم ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہو سکی، وہاں موجود ہوں۔ اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک انکشاف سے رہ گیا ہو۔

۷- آسمان کا جسم صلب ہونا اور متعدد ہونا:

من جملہ اُن کے آسمان کا جسم صلب [ہونا] اور اُس کا متعدد ہونا ہے۔ اِس میں بھی اُسی عدمِ مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔

۸- شمس و قمر وغیرہ بعض کواکب کا متحرک ہونا:

من جملہ اُن امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے۔ جیسے شمس اور قمر کہ نصوص میں حرکت کو اِن [کواکب] کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس سے ظاہر، اِتصاف حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ، نہ کہ محض رویت میں [قرآن و حدیث میں سیاروں کی طرف حرکت کا منسوب کرنا فی الحقیقت ہے، نہ کہ محض دیکھنے میں]۔ اور اِس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکونِ شمس [سورج کے ساکن ہونے] سے، نہ کہ انکار کرنا حرکتِ ارض [زمین کی حرکت] سے۔ شریعت نے اس [زمین کی حرکت] سے نفیاً یا اِثباتاً بالکل بحث نہیں کی۔ ممکن ہے کہ- [سورج اور زمین]- دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اوضاع مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں۔ (۱)

---

(۱) ملاحظہ ہو: ص ۲۵۴-۲۶۶ ''منہاج علم و فکر: فکرِ نانوتوی اور جدید چیلنجز'' از فخر الاسلام - حجۃ الاسلام اکیڈمی ۱۴۳۹ھ/۲۰۱۸ء میں اِس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی جا چکی ہے۔

۹-آفتاب کا مغرب سے نکلنا:

من جملہ اُن امور کے نظام حرکتِ موجودہ شمس [شمس کی موجودہ حرکت کے نظام] کا اِس طور سے متبدل [تبدیل] ہوجانا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے۔ محض اِس نظام کا دوامِ مشاہد اِس تبدل کے اِستحالہ کی دلیل نہیں ہوسکتی، جیسا کہ علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور ظاہر بھی ہے کہ دوام مستلزم ضرورت کو نہیں۔ [یعنی نظامِ شمسی کے تبدیل ہونے کو صرف اِس وجہ سے محال سمجھنا- کہ ہم نے کبھی موجودہ نظام کے خلاف ہوتے دیکھا نہیں-عقل کی رو سے غلط ہے؛ کیوں کہ کسی چیز کا ہمیشہ ایک انداز پر قائم رہنا، خارجی اثر سے اُس کے زائل ہوجانے کا اِمکان ختم نہیں کر دیتا۔ اور یہاں پر خارجی موثر خدا تعالیٰ کی قدرت ہے] اور اگر خلاف فطرت ہونے کا شبہہ ہوتو اُس کا حل انتباہِ دوم میں ہو چکا ہے۔

۱۰-جسم بشری کا اِتنی بلندی پر پہنچنا جہاں ہوا نہ ہو:

من جملہ اُن امور کے جہت فوق میں [اوپر کی جانب] جسم بشری کے اِس قدر بلند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا نہ ہو۔ اِس وقت-محض اِس بنا پر کہ اُس جگہ زندہ رہنا خلاف فطرت ہے-اِس کا انکار کیا جاتا ہے۔

معراجِ جسمانی:

اور اِسی کی فرع ہے معراج جسمانی کا انکار۔ سو، خلافِ فطرت کی بحث اوپر انتباہِ دوم میں ملاحظہ فرما کر اِس کا جواب کا حاصل کرلیا جاوے۔

اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا، کیوں کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلافِ عادت ہے جب وہاں ایک معتد بہ وقت تک مکث [خاطر خواہ مدت تک ٹھہرنا] بھی ہو۔ اور اگر برق کی طرح حرکتِ سریعہ [تیز رفتاری] کے ساتھ نفوذ ہوجاوے، تو اُس وقت حیات خلافِ فطرت بھی نہیں۔ جیسا ہم دیکھتے

ہیں کہ اگر اُنگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے؛ لیکن اگر جلدی جلدی اُس میں کو نکال لی جاوے، تو نہیں جلتی۔ حالاں کہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے۔ سو، اگر معراج میں اُس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضاء یا سماء میں موجود ہو، تو اِس میں کیا حرج ہے؟

[۱۱] انتباہ یازدہم
متعلق مسئلہ تقدیر

[Regarding the Question of Destiny]

[تقدیر علم الٰہی کا نام ہے اور بندہ مختار ہے۔ یہ جدید اعتزالی عقیدہ باطل ہے۔ کیوں کہ ہر فعل میں علم خداوندی، ارادہ اور اختیار شامل ہیں۔]

مرجع اِس مسئلہ کا، علم وتصرفِ ارادۂ خداوندی ہے: [مسئلۂ تقدیر کا تعلق خدا تعالیٰ کے علم، ارادہ اور اختیار سے ہے]۔ جو [شخص] خدا کا اور اُس کی صفاتِ کمال کا قائل ہوگا اُس کو اِس [مسئلہ تقدیر] کا قائل ہونا واجب ہوگا؛ مگر اِس وقت اِس مسئلہ میں بھی چند غلطیاں کی جاتی ہیں۔

غلطی: ۱- مسئلہ تقدیر کا اِنکار

بعض تو سرے سے اِس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بنائے انکار [انکار کی وجہ] محض اُن کا یہ خیال ہے کہ اِس مسئلہ کے اعتقاد سے تدبیر کا اِبطال ہوتا ہے [کہ تدبیر کرنا بے کار ہے]۔ اور تدبیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے تمام کم ہمتی وپستی کی۔

جواب:

اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے [کہ تقدیر کے اعتقاد سے تدبیر کا معطل ہونا لازم آتا ہے۔ اگر] کوئی شخص اپنے سوءِ فہم سے تدبیر کو باطل ومعطل سمجھ جاوے، تو یہ مسئلہ اُس کا ذمہ دار نہیں؛ لیکن کسی نص [قرآن وحدیث کی قطعی دلیل] نے تدبیر کا اِبطال نہیں کیا [تدبیر کو بے کار نہیں کہا]؛ بل کہ سعی واجتہاد وکسب معیشت وتزوُّد للسَّفر وتدابیر دفعِ مفاسد ومکائدِ عدوّ [کوشش

ومحنت، رزق کی طلب، سفر کے لیے زادِراہ، خرابیوں اور مضرتوں کا ازالہ اور دشمنوں کی چالوں کو بے اثر کرنے کی تدابیر] وغیرہ بے شمار نصوص میں مصرحاً [صراحت کے ساتھ] وارد ہیں۔ بعض احادیث میں اِس اشکال کا کہ دواء ودعاء وغیرہ کیا دافعِ قدر [تقدیر کو دفع کر دینے والی] ہیں؟ کیا مختصر وکافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ذٰلِکَ مِنَ الْقَدَرِ کُلِّہٖ [یہ سب بھی تقدیر ہی سے تعلق رکھتی ہیں]۔

غلطی:۲- مسئلہ تقدیر کی تفسیر بدل دینا

اور بعض نے نصوص صریحہ [قرآن وحدیث کی کھلی وضاحتوں] کو دیکھ کر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی؛ مگر یہ سمجھ کر کہ- [ایک طرف تو ہم کھلی آنکھوں یہ دیکھتے ہیں کہ انسان اپنے افعال میں مجبور نہیں ہے، دوسری طرف] اِس [تقدیر کے اعتقاد] میں انسان کا مجبور اور غیر مختار ہونا جو کہ خلافِ مشاہدہ ہے، لازم آتا ہے- اِس کی تفسیر بدل ڈالی۔ اور اِس کی یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر، علم الٰہی کا نام ہے۔ اور علم چوں کہ معلوم [یعنی جس چیز کا علم ہے اُس] میں متصرف [اور دخل انداز] نہیں ہوتا، اِس لیے اِس کے تعلق سے وہ اِشکال لازم نہیں آتا۔ اور مثال اِس کی نجومی کے مطلع ہونے اور اُس کے پیشین گوئی کرنے سے دی کہ: اگر وہ کہہ دے کہ فلاں تاریخ [کو] فلاں شخص کنویں میں گر کر مر جاوے گا اور ایسا ہی واقع ہو گیا، تو یوں نہ کہیں گے کہ اُس نجومی نے قتل کر دیا۔ [بل کہ یہ تو علم کا کمال ہوا، واقعہ کا تعلق اُس کے ارادہ وعمل سے نہ ہوا۔ ماہیتِ تقدیر کی یہ تمثیل بندے کے فعل کے ساتھ خدا تعالیٰ کے علم کا تعلق تو تسلیم کرتی ہے؛ لیکن خدا کے ارادہ اور مشیت کے تعلق کا اِنکار کرتی ہے۔]

کوئی واقعہ ارادۂ الٰہی کے تعلق سے خالی نہیں:

لیکن نصوص میں نظر کرنے والا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلقِ علم الٰہی سے خالی نہیں اُسی طرح کوئی واقعہ تعلقِ ارادۂ الٰہیہ [ارادۂ خداوندی کے تعلق] سے بھی خالی نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں اِس کا نام تقدیر

نہ رکھے؛ لیکن خود اِس تعلقِ ارادہ کا تو انکار نہیں کر سکتا۔ پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی؟(۱)

جبر و اِختیار:

پس تحقیق اِس [مسئلہ جبر و اختیار] کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلافِ ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفیِ اختیار کی لازم ہے۔ [انسان کے اپنے ارادہ میں مجبور ہونے کا جو شبہہ پیدا ہوا] اُس کے دو جواب ہیں: ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

۱- اِلزامی جواب:

الزامی یہ ہے کہ اگر [بندے کے افعال کے ساتھ خدا کا ارادہ متعلق ہو اور] اِس سے نفیِ اختیار کی لازم آجاوے، تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود افعالِ الٰہیہ سے بھی متعلق ہے، تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اُن افعال پر باقی نہ رہے اور حالانکہ اِس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہو سکتا۔

۲- تحقیقی جواب:

اور تحقیقی جواب- کہ وہی حقیقت میں اِس [ثبوتِ اختیار] کا راز ہے- یہ ہے کہ ارادہ کا تعلق افعال عباد کے وقوع ہی کے ساتھ نہیں؛ بل کہ ایک قید کے ساتھ ہے، یعنی **وقوع باختیارِھم** [خدا کے ارادہ کا بندوں کے ساتھ وابستہ ہونا اِس شرط کے ساتھ ہے کہ بندہ کا فعل بندے کے اختیار سے ہوگا]۔ پس جب تعلقِ ارادہ اُس متعلَّق کے وجوب کو مستلزم ہے [اور متعلق

---

(۱) ''مسئلہ تقدیر تو عقلی ہے .... عقلی دلائل سے ہر مذہب پر صانع عالم کو کامل ماننا پڑے گا اور اُس کے کمال کا اقرار ضرورت صانع کے لیے ارادہ اور علم ثابت کرتا ہے۔ پس جب صانع کو کل مصنوعات کان وما یکون کا علم ہوگا تو علم اور معلوم میں مطابقت بھی ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ خواہ یہ عنوان ہو کہ علم مطابق معلوم ہے یا یہ عنوان ہو کہ معلوم مطابق علم ہے۔ بہر صورت مطابقت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ اسی طرح ارادہ میں مختار ماننا ہوگا اور یہی تقدیر ہے۔ پس (مسئلہ تقدیر پر) اِس اعتراض کا جواب کل عقلاء کے ذمہ ہے صرف اسلام ہی سے یہ مطالبہ کیوں رکھا جاتا ہے؟'' (ملفوظات: جلد۱۴/ فیوض الخالق: ص۶۱)

کا وجوب وہی افعالِ عباد کا وجود ہے۔ چناں چہ ابھی معلوم ہوا کہ بندوں کے افعال میں اختیار کی قید لگی ہوئی ہے]تو اس سے تو اختیار عباد کا اور وجود [اختیار کا] مؤکد ہو گیا، نہ کہ وہ منفی ہو گیا ہو اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔

ایک شبہہ اور اُس کا جواب:

اور یہ شبہ [کہ] اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اِس مسئلہ [تقدیر] کے قائل ہیں وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں۔ اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کی کاہلی کا اثر ہے، نہ کہ اِس مسئلہ کا۔ اگر اِس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا، تو صحابہ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بل کہ اگر غور کر کے دیکھا جائے تو اِس [مسئلہ تقدیر] کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو، جب بھی کام شروع کر دے، جیسا کہ صحابہ۔ کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو۔ باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے! اور یہی مضمون ہے اِس آیت کا (**كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً بِإِذْنِ اللّٰه** (۱) اور حدیث میں قصہ مصرّ ح [صراحت کے ساتھ] آیا ہے کہ کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اِجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ **حَسبِيَ اللّٰهُ وَنعمَ الوَكِيل** [مجھے اللہ کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کیے جانے کے لیے اچھا ہے]، تو آپ نے فرمایا: **اِنَّ اللّٰهَ يَلُوم عَلَى العجزِ فَاِذَا غَلَبَکَ اَمرٌ فَقُل حَسبِىَ اللّٰهُ وَنِعمَ الوَكِيل.** (۲)[اللہ تعالیٰ پست ہمتی پر ملامت فرماتے ہیں۔ ہاں جب تم پر کوئی امر غالب آجائے، تو اُس وقت یہ کہو: [مجھے اللہ کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کیے جانے کے لیے اچھا ہے]۔

البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو مؤثر حقیقی نہ سمجھے گا۔ تو یہ خود دلیلِ صحیح عقلی ونقلی کا

---

(۱) (البقرة: ۲۴۹)[طالوت کے ’’(......بعضے آدمی آپس میں) کہنے لگے کہ آج تو (ہمارا مجمع اِتنا کم ہے کہ اِس حالت سے) ہم میں جالوت اور اُس کے لشکر کے مقابلہ کی طاقت نہیں معلوم ہوتی، (یہ سن کر) ایسے لوگ جن کو یہ خیال (پیش نظر) تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے روبرو پیش ہونے والے ہیں۔ کہنے لگے کہ کثرت سے (ایسے واقعات ہو چکے ہیں کہ) بہت سی چھوٹی چھوٹی جماعتیں بڑی بڑی جماعتوں پر خدا کے حکم سے غالب آگئی ہیں‘‘:ف]۔(البقرة: بیان القرآن جلد۱)(۲) سنن ابو داود۳:۳۱۳۔ کتاب القضیة باب الرجل یحلف علی حقه

مقتضا ہے۔ اِس پر کیا ملامت ہوسکتی ہے؟ بل کہ اِس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابلِ ملامت ہے۔ ایسا شخص [جو تدبیر کو مؤثر حقیقی نہیں سمجھتا] تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی نسبت، کہ نہ معطل ہے، نہ مؤثر حقیقی؛ پس وہ چوکیدار جب کسی خطرے کے وقت ریل کا روکنا چاہے گا، تو تدبیر تو یہی کرے گا؛ مگر نظر اُس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہوگی اور بزبانِ حال وہ [یوں] مترنم ہوگا:

کار زلفِ تست مشک افشانی اما عاشقان ☆ مصلحت را تہمتے بر آہوئے چین بستہ اند

[مشک کی خوشبو پھیلانا تو تیری زلف کا کام ہے، گو عاشقوں نے یہ تہمت اپنی مصلحتوں اور حکمتوں کے تحت چین کے ہرن کے سر باندھ دی۔]

تقدیر کے متعلق سوال سے روکا کیوں گیا؟

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل و نقل سے ثابت ہے تو اِس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے؟(۱)

وجہ اِس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی؛ بل کہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چوں کہ اہلِ وجدانِ صحیح [درست وجدان رکھنے والے] کم ہیں، اس لیے [تقدیر کے مسئلہ میں] کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے۔ اِس لیے مقتضا شفقت وحکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اِس سے روک دیا جاوے، جیسا شفیق طبیب مریضِ ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔

(۱) ترمذی ۴: ۴۴۳، کتاب القدر، ابن ماجہ ۱: ۳۳ باب فی القدر۔

[۱۲] انتباہ دوازدہم
متعلق ارکانِ اسلام وعبادات

[Regarding the Pillars of Islam and the Modes of Worship]

[خرابی: شرعی احکام کی وجہ اور حکمت رائے سے تراشنا اور اُسے شریعت کا مدار قرار دینا۔ رائے کو دین پر ترجیح دینا، دنیوی فوائد مقصود ہونا۔]

غلطی: ۱-شریعت کے احکام کو مقصود نہ سمجھنا

بعض نے اِن میں یہ غلطی کی ہے کہ اِن احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا؛ بل کہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر اُن حِکَم [حکمتوں] کو مقصود سمجھا۔ اور اِن حکمتوں اور مصلحتوں [Raison D'etre] کو دوسرے طُرُق [طریقوں اور ذریعوں] سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر اِن احکام کی ضرورت نہیں سمجھی۔ مثلاً:

۱-نماز [Ritual Prayer] میں تہذیبِ اخلاق [Moral Discipline] کو۔

۲-اور وضو [Ritual Ablution] میں صرف تنظیف [صاف ستھرا رہنے، Cleanliness] کو۔

۳-اور روزے میں تعدیلِ قوتِ بہیمیہ [حیوانی قوت اعتدال پر لانے Control over animal energy] کو۔

۴-اور زکوۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں۔

۵-اور حج میں اجتماعِ تمدنی اور ترقی وتمرنِ تجارت [سوشل اِجتماع، قوم کی بہبودی و ترقی

اورتجارت کے فروغ دینے Collective gathering for the furthernace of trade,commerce,culture and for encouraging "progress"] کو۔

۶-اور تلاوتِ قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو۔

۷-اور دعا میں صرف نفس کی تسلی [Satisfaction of the Soul] کو۔

۸- اور اعلائے کلمۃ اللہ میں صرف امن وآزادی [Peace and Freedom] کو مصلحت قرار [دیا]۔(۱)

غلطی:۲-شرعی احکام کو لایعنی قرار دینا

[شرعی احکام کی مذکورہ مصلحتوں کو مقصود قرار] دے کر جب اِن مصالح کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہوسکیں [تو دوسری غلطی یہ کی کہ] اُن حالتوں میں اِن احکام کو لایعنی قرار دیا۔ اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا [کہ احکام مقصود نہیں اور مصلحتیں ضروری نہیں، تو] پھر مصالح کے حصول [یابی] کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل اُن کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ اِس کا مفصل رد انتباہِ سوم [متعلق نبوت] کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے؛ مگر حسب ضرورت پھر اِعادہ کیا جاتا ہے۔

حکمت تراشنے کی خرابی:۱-احکام میں تبدیلی:

اور کبھی اِس [تلاشِ حکمت] میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف وتغیر کرے گا، جیسا [کہ] اِس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اِس سے محض اِنفاق [خرچ کرنا] تھا۔ اُس وقت بہ وجہ مواشی [Cattle] ہونے کے، اِس کی یہی صورت تھی [یعنی عہدِ صحابہ میں جانور ہی کثرت سے دستیاب تھے، اس لیے قومی ہمدردی کا جذبہ بروئے کار لانے کی سہل صورت قربانی تھی]۔ اب روپیہ کی حاجت ہے، [لہٰذا] اب اِس [قربانی] کی صورت بدل دینا چاہیے۔

(۱) ''جیسے اتفاق مستحسن ہے ایسے ہی کبھی نااتفاقی بھی مستحسن ہے۔ پس جو لوگ خدا تعالیٰ کے احکام چھوڑنے پر اتفاق کریں اُن کے ساتھ نااتفاقی کرنا اور مقابلہ کرنا محمود ہے''۔(اشرف التفاسیر جلد۴ ص۵۹)

۲- ہر جگہ حکمت نکل بھی نہیں سکتی:

پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی؟ کیا کوئی شخص اعدادِ رکعات کی حکمت بتلاسکتا ہے؟

اور اگر عقل اِن امور کے لیے کافی ہوتی، تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلاء وحکماء [Thinkers and Philosophers] ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔

۳- مقصودیتِ آخرت کا اِنکار:

اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو اِن مصالح کا اختراع کرنا- جو در حقیقت سب راجع الی الدنیا [دنیوی غرض سے وابستہ] ہیں- در پردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار [Denial of the good of the other world] ہے۔

۴- آخرت کے خواص کو دنیا پر قیاس کرنا:

کیا اگر آخرت واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ دوسرا عالم ہے۔ اُس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں۔ جیسا ایک اقلیم [Geographical Zone] کو دوسری اقلیم سے۔ اور مریخ [Mars] کو اِس ارض [زمین] سے۔ اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں۔ اور اُن کا حاصل ہونا خاص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت اور اِرتباط [وربط] کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہوسکتی ہو۔

۵- حاکم کے حکم کی خلاف ورزی:

اِس سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانینِ حکامِ وقت [Law promulgated by the worldly rulers] کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اِختراع کر کے اور اُس

مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کر کے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے، تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اُس کے واسطے کیا تجویز کریں گے؟

مثال۱: ادنیٰ سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن [طلبی] آوے اور وہ اطلاع یابی لکھ کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو؛ مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے [اور اُس دوسرے طریق کو اِس طرح اختیار کرے کہ] بذریعۂ رجسٹری تمام اِظہارات قلم بند کر کے ڈاک میں بھیج دے- خاص کر جب کہ حاکمِ عدالت اُس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو-تو کیا یہ شخص اُس اعلان کا- جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہو سکے،تو وارنٹ جاری کیا جاوے گا-[وارنٹ کا] مستحق نہ ہوگا؟

مثال۲: [دوسری مثال یہ ہے کہ معمول کے مطابق آداب بجا آوری کو چھوڑ کر] یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھ کر دے دیا کرے کیا کافی ہوگا؟

احکام میں مصلحتیں ہیں؛لیکن وہ مدارِ حکم نہیں:

اور ہماری اِس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حِکَم واَسرار [حکمتوں اور رازوں] سے خالی سمجھتے ہیں۔ یا یہ کہ اُس کے اسرار پر حکمائے امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوتی۔ضرور اُس میں اسرار ہیں اور اطلاع کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے۔لیکن اِس کے ساتھ ہی مدار اِمتثال کا [حکم بجالانے کا مدار]، وہ اطلاع نہیں ہے۔اگر اطلاع بھی نہ ہو، تاہم واجب الامتثال ہیں [احکام کا بجالانا خود واجب ہے]۔بعینہٖ قانونِ ملکی [Legal Statutes of the State] کا سا حال ہے کہ رعایا کو اُس کے ماننے میں اِنکشافِ لِم [وجہ اور مصلحت] کا انتظار جرمِ عظیم ہے۔اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے، وہ تبرع ہے۔

حکمتوں پر اطلاع تخمینی ہے،وہ بھی بعض احکام کی:

اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنّی اور تخمینی [Approximative and

Conjectural] ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔ اور اِس کا کچھ تعجب نہیں، [کیوں کہ] ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظامات خانگی کی لِــــم [حکمت اور وجہ] نہیں معلوم ہوسکتی، حالاں کہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے، مخلوق ہے۔ جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں؛ حالاں کہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے، تو خالق کے اَسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو یا صحیح اطلاع نہ ہو- [بل کہ محض تخمینی ہو یا غلط ہو] کیوں کہ [مخلوق اور خالق] دونوں کے علم میں تفاوت [اور فرق] غیر متناہی [ولامحدود] ہے- تو کیا تعجب ہے؟ بل کہ بہ قول ایک فلسفی کے: اگر سب احکام کی وجوہِ عقلیہ بالتمام [تمام خداوندی احکام کی متعین عقلی وجہیں Full rational justification for all the injunctions] معلوم ہو جاویں، تو شبہہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعتِ اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلاء بھی اُس کی لم [Reasons for the injunctions] تک پہنچ گئے۔ خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اُس کے اسرار تک کسی کو بالکل [رسائی نہ ہو] یا بتمامہ [پورے طور پر] رسائی نہ ہو۔

سمجھ میں نہ آنے سے عقل کے خلاف ہونا لازم نہیں آتا:

اور نہ اِس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہِ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں۔ ہرگز نہیں، عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔ (اصول موضوعہ ا)

[۱۳]انتباہ سیزدہم
متعلق معاملاتِ باہمی وسیاسات

[Regarding Mutual Transactions and Politics]

[معاملات وسیاست سے متعلق شرعی احکام،جن پر ثواب کا وعدہ یا عذاب کی وعید ہے ،اپنی رائے ومصلحت سے تبدیل نہیں کیے جاسکتے۔]

معاملات وسیاست کو شریعت کا جز و نہ سمجھنا

اِس کے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات وسیاسات کو دین وشریعت کا جزو نہیں سمجھتے۔محض تمدنی امور سمجھ کر اِس کا مدار رائے ومصلحتِ زمانہ پر سمجھا جاتا ہے اور اِس میں اپنے کو تصرف کرنے کا مختار سمجھا جاتا ہے۔اور اِسی بنا پر ربوٰ [سود] تک کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں ۔اور علماء کو بھی اِس کی رائے دیتے ہیں اور اُن کے قبول نہ کرنے پر غیظ وغضب کو کام فرماتے ہیں اور اُن کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔

جزوِشریعت ہونے کا معیار:

خوب سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے ، نہ ہونے کا معیار، اول تحقیق[طلب ہے، پہلے معیار دریافت] کرلیا جاوے تا کہ اُس[چیز کے داخلِ شریعت اور خارجِ شریعت ہونے] کا آسانی سے فیصلہ ہوجاوے۔سو،وہ صرف ایک ہی چیز ہے: وعدۂ ثواب یا وعیدِ عذاب۔اِس کے بعد اب قرآن وحدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور غور کرو۔جابجا اِن ابوابِ[تمدن] میں ثواب،عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی۔پس جب معیار محقق[اور ثابت]ہے،اب[معاملات وسیاسات کے] جزوِشریعت ہونے میں کیا شبہ رہا؟

اِنتباہِ سوم کی غلطی چہارم، پنجم کے ضمن میں اِس کا مفصل ذکر ہو چکا ہے۔

مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہونے والے تمدنی مسائل:

البتہ شاید اُن مسائل میں شبہہ باقی رہے جو منصوص نہیں [قرآن وحدیث کے متعین معنی سے ثابت نہیں] صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں۔ سو اُن کا جزوِ شریعت ہونا انتباہِ ہفتم میں بہ ضمن بیان غلطی اول اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا اُسی انتباہ میں بہ ضمن بیان غلطی چہارم [ساتویں انتباہ کی چوتھی غلطی کے ذیل میں] مذکور ہو چکا ہے۔ اِس تقریر سے اُن سب شبہات کا جواب ہو گیا جو تعدد ازواج [Plurality of Wives] یا طلاق [Divorce] یا ربٰو [Interest] یا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ [New Modes of Commerce like Insurance] وغیرہ یا ملازمت کی نئی شاخوں [New Forms of Employment] یا میراث [Inheritance] یا مقاتلۂ حربیین [War on Quarrelsome Infidels] وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔

کیا شریعت کے احکام تمدن کے لیے مضر ہیں؟

اور اگر کسی کو معاملات وسیاسات کے جزوِ شریعت یا شریعت دائمہ نہ ہونے کا اِس سے شبہہ ہو گیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضرِ تمدن [Harmful for Social Life] دیکھتے ہیں: پس یا تو وہ احکامِ الٰہیہ نہیں ہیں یا اُس زمانے کے ساتھ خاص ہوں گے [جس زمانہ میں یہ نازل ہوئے تھے]۔ اِس کا حل انتباہِ سوم میں بہ ضمن تقریر شبہہ متعلق غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے۔ پس ہم کو اِس کی بھی ضرورت نہیں کہ اِن احکام کو زبردستی مصالحِ موہومہ [وہمی مصلحتوں Fanciful Raisons D'etre] پر منطبق کر کے آیات واحادیث کے غلط معنی گھڑیں اور احکام کو اُن کی اصلیت سے بدلیں۔

ابنائے زمانہ کی روش:

جیسا مدعیانِ خیرخواہیِ اسلام [Those who pretend to be the well-wishers of Islam] کی عادت ہوگئی ہے کہ مبانیِ اعتراض پر مطالبۂ دلیل [اعتراض کی بنیادوں پر دلیل کے مطالبہ] کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر کے خود حکم مُعْتَرَض علیہ [جس شرعی حکم پر اعتراض ہے اس] کو فہرستِ احکام سے نکال کر اُس کی جگہ دوسرا حکم محرَّف [تبدیل کردہ حکم] بھرتی کر کے اِس مضمون کے مصداق بنتے ہیں ﴿وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَلْوٗنَ – الی قولہٖ – وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾۔(۱)

خرابی کی جڑ:

اور اصل جڑ خرابی کی حبِّ دنیا و تملق اہلِ دنیا [دنیا کی محبت جو آخرت سے رُکاوٹ پیدا کرنے والی ہے اور دنیاداروں کی چاپلوسی Real root of All errors is the love of worldly life and the flattery of worldly people.] ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہلِ دنیا کے تملق میں جن مبانی [اور اعتراض کی بنیادوں] کو تسلیم کر کے اصولِ اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے اگر وہ اہلِ دنیا ان اصول [اسلامیہ] کو تسلیم کرلیں، تو یہ محبین [دنیاداروں کی محبت میں فریفتہ] فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر اُن مبانی [یعنی اعتراض کے منشاء اور بنیاد] کو غلط بتلانے لگیں گے۔ غرض قبلۂ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہلِ دنیا کی۔ جس میں رضا ہو اُدھر ہی پھر جاویں گے، جیسے جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔(۲)

(۱) ''اور بے شک ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ کج کرتے ہیں اپنی زبانوں کو کتاب پڑھنے) میں (یعنی اس میں کوئی لفظ یا تفسیر غلط ملا دیتے ہیں،) تا کہ تم لوگ اس کو کتاب کا جز سمجھو، حالانکہ وہ کتاب کا جز نہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ خدا تعالیٰ کے پاس سے ہے، حالانکہ وہ خدا تعالیٰ کے پاس سے نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولتے ہیں اور وہ جانتے ہیں۔'' (بیان القرآن جلد ۱ ص ۲۴۵۔ مطبع ملتان) (۲) یہ محض ایک مثال ہے کہ جس طرح جہاز کے مسافر کی رُخ کی تبدیلی اُس کے ارادہ اور سمجھ کے تابع نہیں، اُسی طرح شرعی احکام میں تاویل کرنے اور تبدیلی پیدا کرنے والوں کا، تاویلات و تحریفات کا عمل اُن کے اپنے ارادہ اور سمجھ کا نتیجہ نہیں اور نہ ہی عقل وشعور کو اِس میں کچھ دخل؛ بل کہ اہلِ تمدن کے ارادہ اور اغراض کے تابع ہے۔

[۱۴] انتباہِ چہاردہم
متعلق معاشرات وعاداتِ خاصّہ

[Regarding Social Customs]

[غلطی: معاشرتی و ذاتی دلچسپیوں کا مدار اپنی پسند و مصلحت پر سمجھنا، ثبوت قرآن سے مانگنا، حدیثوں میں شبہات نکالنا، اسلامی احکام کا مذاق اڑانا۔]

غلطی: معاشرتی امور کو شریعت کا جز و نہ سمجھنا

اِس میں بھی مثل معاملات وسیاسات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اِس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا؛ بل کہ اِس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔ اِس غلطی کا بھی اُسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیے جو انتباہِ سیزدہم [۱۳ ہویں اِنتباہ] میں مذکور ہو چکا ہے۔ البتہ اِس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے، نہ کلی، وہ بے شک اختیار میں ہیں، جس طرح چاہیں اُن میں برتاؤ رکھیں؛ ورنہ جو امور [قرآن وحدیث میں] جزئیاً یا کلیاً [جزئی یا کلی طور پر صراحت کے ساتھ] منصوص [و مذکور] ہیں اُن میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔

الف- جزئی احکام:

جزئیاً [جزئی طور پر] مثلاً یہ کہ: ۱- ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے۔ اور مثلاً یہ کہ: ۲- کعبَین سے نیچے ازار وغیرہ کا اِسبال [پائجامہ وغیرہ کا ٹخنے سے نیچے لٹکانا] حرام ہے۔ اور مثلاً یہ کہ: ۳- داڑھی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے۔ اور مثلاً یہ کہ: ۴- جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے۔ اور مثلاً یہ کہ: ۵- کُتّا بلاضرورت پالنا معصیت [گناہ] ہے۔ اور مثلاً یہ کہ: ۶- غیر مذبوح

جانور کھانا حرام ہے۔[یعنی] جیسا ذبح قواعدِ [شرعیہ] سے جس وقت مشروع ہو [اُس وقت ذبح کے بغیر کھانا حرام ہے خواہ وہ ذبح نہ کیا جانا]۔اضطراری[ہو] یا اختیاری۔اور مثلاً یہ کہ:۷۔ شراب یا روحِ شراب کا استعمال ناجائز ہے دواءً یا غذاءً، خارجی استعمال ہو یا داخلی۔

ب۔کلی احکام:

اور کلیاً [کلی طور پر]مثلاً یہ کہ :۱۔تشبُّہ کفّار کے ساتھ ناجائز ہے[It is not permissible for a Muslim to simulate the infidels.]،لباس میں ہو یا طرزِ اکل وشرب[کھانے پینے کے انداز] میں ہو۔اور مثلاً یہ کہ:

۲۔ چندہ جب طِیبِ خاطر[خوش دلی] سے نہ ہو[بل کہ ناگواری اور دباؤ سے ہو] یا خِداع[دھوکہ] سے ہو، ناجائز ہے۔یا:

۳۔جو سواری ولباس تفاخر وتکبُّر واظہارِشان کے لیے ہو وہ واجب التحرز ہے[اُس سے بچنا ضروری ہے]۔وعلیٰ ہذا[اِسی پر دیگر چیزوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے]۔

اِن امور میں کوئی شخص مخیَّر [با اِختیار] وآزاد نہیں ہے۔ اِس زمانہ میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھہرایا گیا ہے اور اُس کا محل[وموقع معاشرت وعادات اور ذاتی پسند وناپسند سے تعلق رکھنے والے] ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں[جن کا اوپر بیان ہوا]۔

نزاع وجدال کی روش:

اور ناصحین سے مختلف طور پر اُلجھتے ہیں: ☆کبھی اِن کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں۔☆کبھی ان کی لِم[علت وتوجیہ] اپنی طرف سے تراش کر اِن میں تصرف کیا جاتا ہے۔☆ کبھی ان کی لِمِ عقلی [عقلی توجیہ Rational Justification]دریافت کی جاتی ہے۔☆ کبھی اِن احکام سے تمسخر [اِستہزاء اور مذاق

[Gratuitous Explanation] کیا جاتا ہے۔☆کبھی اِن عادات کی [تمدنی] مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔ اِن سب امور کا جواب انتباہاتِ سابقہ [کتاب کے گزشتہ انتباہات] میں ہو چکا ہے۔

قانونی ضابطہ میں رائے نہیں چلا کرتی:

اصل یہ ہے کہ ضوابطِ قانونیہ [قانونی ضابطوں] کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لِم کی تفتیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا، سِر [راز] تقریبِ فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے، وہ محض تبرع [زائد سلوک اور احسان] ہے، وہ اصل جواب نہیں؛ مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں [یعنی شبہات پیدا کرنے، احکام کی مصلحتیں بیان کرنے اور لِمِ عقلی تراشنے کو نہایت اہم ولائقِ عظمت سمجھتے ہیں] اس لیے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کیے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی زوجہ کے کپڑے پہن کر مجلس میں آنا محض اِسی تشبُّہ کی بنا پر معیوب معلوم نہ ہوگا؟

تمدنی امور میں شریعت کو دست اندازی کا حق حاصل ہے:

اور کیا حُکّامِ تمدن -کہ محض عقل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں- [کونسلوں، کارپوریٹروں، محکموں میں] اِجلاس پر آنے والوں کے لیے لباس میں کوئی [مقرر کردہ] قیدِ قانونی پر عمل کرنے پر مجبور نہیں کرتے؟ اور کیا اُس [ضابطہ قانونی] کی مخالفت توہینِ عدالت نہیں ہے؟ تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں؟

[۱۵] انتباہِ پانز دہم
متعلق اَخلاقِ باطنی وجذباتِ نفسانیّہ

[Regarding Moral Attitude and Affections of the Human Mind]

[اس باب میں بعض اصولی نوعیت کی غلطیاں یہ ہیں: باطنی اخلاق کو داخلِ دین نہیں سمجھا جاتا۔ اچھے، برے اخلاق کی فہرست میں خلط کیا جاتا ہے۔]

۱- دین کا جزو نہیں سمجھا جاتا

اِن میں ایک غلطی تو مثل معاملات و سیاسات ومعاشرت کے مشترک ہے کہ اِس کو بھی جزوِ دین نہیں سمجھا جاتا۔ اور اِس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی۔ یعنی نصوص [قرآن وحدیث] میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب [وعذاب] کا وارد ہونا۔

۲- اچھے اور برے اخلاق کی فہرست میں خلط

اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاقِ حمیدہ وذمیمہ [اچھے اور برے اخلاق] کی فہرست میں خلط کر دیا گیا ہے۔ یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقتِ واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں۔ اور بعض کو بالعکس [کہ فی الواقع وہ اخلاق اچھے ہیں؛ لیکن اُنہیں برے اخلاق کا نام دیا گیا ہے]۔

الف: برے اخلاق جن کو اچھا نام دیا گیا:

چناں چہ قسم اول [برے اخلاق جن کو اچھا نام دیا گیا]:

۱:''ترقی''[Progress]-[اُن] میں سے ایک وہ ہے جس کو''ترقی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور حقیقت اُس کی ''حرصِ مال'' و''حرصِ جاہ'' [مال، شان اور منصب کی ہوس The Greed for Money and Social Position] ہے۔

۲:''اعزاز''[Honour]- اور اُس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام''اعزاز'' رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اُس کی'' کبر''[تکبر] ہے۔

۳:''قومی ہمدردی''[Love for One's Nation]- اور اُس میں سے ایک وہ ہے جس کو''ہمدردیِ قومی'' کہا جاتا ہے کہ حقیقت اُس کی''عصبیت''[اور تعصب] ہے، جس میں حق، ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔

۴:''سیاسی حکمت''[Statesmanship]- اور اُس میں سے ایک وہ ہے جس کو'' سیاسی حکمت'' کہتے ہیں جس کی حقیقت''تلبیس'' اور'' خداع''[حق کو باطل کے ساتھ خلط کرنا اور دھوکا دینا[Deceit and Cunning] ہے۔

۵:''رفتارِ زمانہ''[Keeping up with the March of Time]- ایک وہ ہے جس کو''رفتارِ زمانہ کی موافقت'' کہا جاتا ہے جس کی حقیقت''منافقت''[Hypocrisy] ہے۔ وعلیٰ ہذا۔[اِسی طرح کی اور باتیں ہیں کہ وہ خراب ہیں؛ لیکن اُنہیں خوش نما عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے]۔

ب: اچھے اخلاق جن کو قابلِ نفرت قرار دیا گیا:

اِسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں۔(۱)

۱:''قناعت''[Contentment]- اُن بعض میں سے ایک''قناعت''[حرص و طمع

(۱) باطنی اوصاف سے صادر ہونے والے ظاہری افعال میں سے مثلاً''احتیاط کا نام وہم رکھا ہے، عدل کا نام سختی رکھا ہے، ناجائز نرمی اور مداہنت کا نام اخلاق رکھا ہے۔ بس چھٹی ہوئی۔''(ملفوظات حکیم الامت ج ۷ ص ۳۱۲)

سے محفوظ رہ کر بہ قدرِ کفایت پر اِکتفا کرنا] ہے جس کو ''پست ہمتی'' [Lack of Initiative] کہتے ہیں۔

۲: ''توکل'' و ''تفویض'' [Firmness of Faith]- ایک اُن میں سے ''توکل'' و ''تفویض'' [غیر متصرفِ حقیقی سے صرفِ نظر اور متصرفِ حقیقی کے لیے خود سپردگی] ہے، جس کو ''تعطل'' [جمود Idleness] قرار دیا گیا ہے۔

۳: ''دینی حمیت'' و ''تصلب فی الدین'' [Zealous;Regard for Religion and Firmness of Faith]- ایک اُن میں سے ''حمیتِ دینی'' و ''تصلب فی الدین'' [دین کے لیے غیرت اور پختگی] ہے، جس کا نام ''تعصب'' و ''تشدد'' [Dogmatism and Lack of Initiative and Fanaticism] رکھ دیا ہے۔

۴: ''بذاذت'' [Indiffrence to One's Physical Appearance]- ایک اُن میں سے ''بذاذت'' [سادگی] ہے جس کو ''تذلُّل'' [ذلت اختیار کرنے] سے تعبیر کرتے ہیں۔

۵: ''تواضع'' [Courtesy]- ایک اُن میں سے ''تواضع'' ہے، جس کو ''دنائت'' و ''خساست'' [بے حوصلہ اور پست طبیعت Meanness and Pettiness of Mind] سے نامزد کرتے ہیں۔

۶: ''تقویٰ'' [Fear of God and Piety]- ایک اُن میں سے ''تقویٰ'' [گناہوں سے بچنا اور حرام حلال کی تمیز رکھنا] ہے جس کو ''وہم'' و ''وسوسہ'' کہنے لگتے ہیں۔

۷: ''گوشہ نشینی'' [Keeping Oneself Away from Unnecessarily Mixing with People]- ایک اُن میں سے فضول صحبت سے ''عزلت'' [یک سوئی اور گوشہ نشینی] ہے، جس کو ''وحشت'' [Misanthropy] کہتے ہیں۔ وعلیٰ ہذا!

ج: برے اخلاق جنہیں نام بدلے بغیر اچھا سمجھا گیا:

اور بعض اخلاق ذمیمہ [برے اخلاق] کا نام نہیں بدلا؛ مگر اُس کے مرتکب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں۔

۱: ''**بدگمانی**''-ایک اُن میں سے ''سوءِظن'' [بدگمانی] ہے۔

۲: ''**ظلم**''- ایک اُن میں سے ظلم اور حقوقِ غرباء سے بے پروائی ہے۔

۳: ''**بے رحمی**''-ایک اُن میں سے بے رحمی ہے مساکین کے ساتھ۔

۴: ''**تحقیر**''-ایک اُن میں سے ''تحقیر'' [دوسرے کو حقیر سمجھنا] ہے۔

۵: ''**قلتِ ادب**''-ایک اُن میں سے قلتِ ادب ہے۔

۶: ''**غیبت وتجسس**''-''ایک اُن میں سے غیبت وعیب جوئی وعیب گوئی ہے، اہلِ علم واہلِ دین کی۔

۷: ''**تفاخر واظہارِ شہرت**''-ایک اُن میں سے ریا وتفاخر [دکھاوا اور غرور] ہے۔

۸: ''**اسراف**''-ایک اُن میں سے اِسراف [معصیت میں خرچ کرنا] ہے۔

۹: ''**آخرت سے بے پرواہی**''- ایک اُن میں سے غفلت عن الآخرت [آخرت سے بےفکری] ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور حقائق اِن اخلاق کے کتبِ اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہوسکتے ہیں، خصوصاً کتب مصنفۂ حجۃ الاسلام علامہ غزالی اس کے لیے بےنظیر ہیں [مثلاً: احیاء علوم الدین، اربعین وغیرہ](۱)

---

(۱) خوداِس رسالہ کے مصنف حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تصنیفات مثلاً تعلیم الدین، کمالاتِ اشرفیہ، انفاسِ عیسی، تربیت السالک وغیرہ اِس مقصد کے لیے مفید ہیں۔اسی طرح اِس باب کی تمام بحثوں کی تفصیلات کے لیے دیکھیے شرح ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' از راقم فخر الاسلام۔

[۱٦] انتباہِ شانزدہم
متعلق استدلالِ عقلی

[Regarding Rational Argumentation]

[موجودہ زمانہ، بڑا عقلیت (ریشنالزم) کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے، لیکن عقلی استدلال کے حوالہ سے بعض اِجمالی غلطیاں درج ذیل ہیں۔]

آج کل اس کا بہت استعمال ہے۔ مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اِس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔

۱۔ ''عقل'' کو ''نقل'' پر مقدم کرنا: ایک اُن میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیلِ نقلی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اِس کا قاعدہ اصول موضوعہ ۷ [دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتوں کے ذیل] میں بیان ہو چکا ہے۔

۲۔ ''استقراء'' [Inductive Reasoning] کو قطعی دلیلِ عقلی سمجھنا: ایک اُن میں سے یہ ہے کہ تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ [''انتباہِ دوم متعلق تعمیم قدرتِ حق'' کے ذیل میں اِس کی حقیقت وحیثیت بیان کی جا چکی ہے]

۳۔ ''منقولِ محض'' کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرنا: ایک اُن میں سے یہ ہے کہ فروع شرعیہ [شریعت کے جزوی احکام] کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۴۔ ''نظیر'' کو ''ثبوت'' سمجھنا [Considering a Precedent to be a final proof]: ایک اُن میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اُس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اُس کے دلیل قائم کرنے کے، نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں [دیکھیے اصولِ موضوعہ نمبر ٦]۔

۵۔ ''ممکن'' چیزوں پر ''عقلی دلیل'' کا مطالبہ کرنا: ایک اُن میں سے یہ کہ امور ممکنۃ

الوقوع [جس بات کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہو، اُس] پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اِن دونوں امر کا غلط ہونا اصول موضوعہ ۵ و ۶ میں ثابت ہو چکا ہے۔

۶۔ ''مستبعد'' [Improbable] کو ''محال'' [Impossible] سمجھنا: ایک اُن میں سے یہ ہے کہ استبعاد [مستبعد: ف] سے استحالہ [محال ہونے] پر اِستدلال کرتے ہیں۔ [اِس کی وضاحت اصول موضوعہ نمبر ۳ / میں کی جا چکی ہے]۔

۷۔ ''عادی'' اور ''عقلی'' امور کو ایک سمجھنا: ایک اُن میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں و مثل ذلک۔

﴿اختتامی التماس﴾

علم کلام جدید کے دیگر حصص کی تکمیل کی خواہش:

سرِ دست اِسی پر اِکتفا کیا جاتا ہے۔ اِس کے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اِسی [علم کلام جدید کے] موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے(۱) [علم کلام کے] اور [حصوں کے] اِضافہ کی گنجائش ہے۔ گو یا یہ حصہ اول ہے اور آئندہ اضافات دوسرے حصص۔

و أُفوِّض أَمْرِيْ اِلی اللہ، اِنَّ اللہ بَصِیْرٌ بِالْعِبَادِ. و صلی اللہُ علی خیرِ خَلْقِہ محمد و اٰلہ و أصحابِہ الأَمْجَاد إِلی یومِ التَّناد.

مرقومہ: ۲۱ / رجب ۱۳۳۰ھ (۷ / جولائی ۱۹۱۲ء) مقام تھانہ بھون صانہا اللہ عن الفتن

---

(۱) وہ تفصیل یہ ہے کہ جدید تعلیم کے اثر سے پیدا ہونے والے اہم اصولی شبہات کا ازالہ ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' میں کر دیا گیا ہے اور یہ علم کلام جدید کا پہلا حصہ ہے۔ اِس کے بعد اگر کوئی صاحبِ توفیق تمام شبہات بالتفصیل جمع کر کے ہر ایک کا جزئی جزئی جواب لکھ دے اور ان جزئیات کی تقریر کے ضمن میں حاصل ہونے والے اصول وکلیات کو مدون کر دے، تو یہ علم کلام جدید کا دوسرا حصہ ہو جائے گا۔ پھر اگر ملحدین ومعترضین کی جانب سے اسلام پر سائنس یا دورِ حاضر کے قواعد تمدن (Principles introduced by western civilisation) کے تعارض کی بنیاد پر کیے جانے والے اعتراضات کے جوابات لکھ کر کتاب مرتب کر دی جائے، تو یہ تیسرا حصہ ہوگا اور ایسی کتاب علم کلام جدید کا سب سے صحیح مصداق ہو گی۔ لیکن جب تک آخری دونوں حصوں کی تدوین کی نوبت نہ آئے، اِسی پہلے حصے ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے مطالعہ اور سبقاً سبقاً پڑھنے کی پابندی پر اِکتفاء کیا جائے۔

''الانتباہات المفیدہ'': اہلِ نظر کی نظر میں

علم کلام وہ فن ہے جس کے ذریعہ سے حق و باطل میں تمیز ہوتی ہے، فلسفہ کی غلطیاں پکڑی جاتی ہیں، جس کے سامنے افلاطون، ارسطو اور بڑے بڑے فلاسفہ طفلِ مکتب نظر آتے ہیں، جس کے سامنے جملہ دیگر مذاہب کے لوگوں اور ملاحدہ اور زنادقہ سب کو سر جھکانا پڑتا ہے، جس سے علوم وحی کی صداقت ثابت ہوتی ہے، جس پر اہلِ اسلام کو ناز ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ ہر فرقہ کے سامنے مقابلہ میں کھڑے ہوتے ہیں۔

''مدتوں سے لوگوں کو علم کلام جدید کے مرتب ہونے کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی: لیکن اس کے لیے کوئی مردِ میدان نہ بنا، بل کہ کسی کی سمجھ میں اِس کی ترتیب بھی نہ آئی۔ قضاوقدر نے یہ حصہ ''الانتباہات'' کے مصنف ہی کے لیے رکھا تھا۔ کتاب کو دیکھ کر ذرا سا بھی جو علم و شعور رکھتا ہے وہ حیرت میں رہ جاتا ہے کہ کس طرح دریا کو کوزہ میں بھرا ہے! اور حیران ہو کر یہی کہتا ہے کہ سوائے اس کے نہیں کہ جوامع الکلم کی قبیل سے ہے۔''

(حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ شارح: ''حل الانتباہات''، ص ۸، ۹)

''اگر آپ غور و فکر کے ساتھ ''الانتباہات المفیدۃ'' پڑھ لیں، تو علم کلام میں آپ کو اِتنی دسترس ہو جائے گی کہ جو عقائد ہیں، اُن عقائد کو عقلی طور پر ثابت کرنے کا ایک سلیقہ پیدا ہو جائے گا۔''

(حضرت مولانا ریاست علی بجنوریؒ ہفت روزہ ''الجمعیت''، نئی دہلی، اکتوبر ۲۰۱۷ ص ۱۱۰)

''الانتباہات المفیدۃ کو، اپنے مختصر حواشی کے ساتھ شائع کر دیں، تو اچھا ہو۔'' [کتاب کے ساتھ راقم کے شغف کے پیشِ نظر اپریل ۲۰۱۸ء کی کسی تاریخ میں – بہ وقت ملاقات – بہ زبانی ہدایت حضرت مفتی ابو القاسم نعمانی مہتمم دارالعلوم دیوبند زید مجدہ کی جانب سے کی گئی تھی۔]

استدراک متعلق ''شرح الانتباہات''

۱-ص۹۵: سطر۱۱ غلط = [سائنس کے اس لیے کہ سائنس مشاہدہ کی پابند ہے اور خدا تعالیٰ کا مشاہدہ ہونہیں سکتا اور یہ مسلمان، کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے خدائے تعالیٰ کا انکار کرنہیں سکتے۔ اور اسلام کے اس لیے کہ اسلامی عقیدہ کی رو سے مادہ قدیم ہونہیں سکتا، کیوں کہ خدا کے علاوہ ہر شی حادث ہے۔]

صحیح = [سائنس کے اِس لیے کہ: سائنس خدا تعالیٰ کی منکر ہے اور یہ مسلمان ہونے کی وجہ سے خدا تعالیٰ کا انکار کرنہیں سکتے۔ اور اسلام کے اس لیے کہ: اسلامی عقیدہ کی رو سے مادہ قدیم ہونہیں سکتا۔]

۲-ص۱۸۳: سطر۸،۹ غلط = کہ اگر جسد محروق یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے [یعنی کسی حیوان وانسان کا بدن جل جائے یا بدن کو پرندے اور جانور کھا جائیں]

صحیح = اگر جسد محروق [ہو جائے یعنی بدن جل جائے] یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے [یعنی بدن کو پرندے اور جانور کھا جائیں]

۳-ص۱۹۳: سطر۳ غلط = [اِن فضائی حوادث کا انکار] صحیح = معکوفین کی عبارت حذف کر دی جائے۔

۴-ص۱۹۸: سطر۲ غلط = [متعدد زمینوں کا ہونا] صحیح = [زمینوں کا متعدد ہونا]

۵-ص۲۱۸: سطر۳ غلط = ثمرہ [یا کسی حکمت] کو مقصود بالذات کہا جائے۔

صحیح = ثمرہ کو مقصود بالذات کہا جائے۔ درمیان سے [یا کسی حکمت] کو حذف کر دیا جائے۔

۶-ص۲۱۹: سطر۱۰ غلط = ایک ملحد کا صرف تین روزے ماننا۔ **صحیح** = ایک بد دین کا صرف تین روزے ماننا۔

۷-ص۲۴۴: سطر۲، ۳ غلط = جس وقت مشروع ہوا [اُس شرعی ذبح کے بغیر کھانا حرام ہے، خواہ] -اضطراری [طور پر ہو] یا اختیاری [طور پر ہو]۔ اور مثلاً الخ۔

صحیح = ''جس وقت مشروع ہو [اُس وقت ذبح کے بغیر کھانا حرام ہے، خواہ وہ ذبح نہ کیا جانا] اضطراری [ہو] یا اختیاری۔ اور مثلاً الخ۔

☆☆☆